Plassmann

Die
Schule des h. Thomas v. Aquino.

Zur
genaueren Kenntnißnahme und weiteren Fortführung
für
Deutschland
neu eröffnet

von
Dr. H. E. Plaßmann,
Magister s. theol. ex „Collegio Sti. Thomae de Urbe"
O. P. P. Romae.

Cum approbatione Reverendissimi Episcopi Paderbornensis.

Soest.
Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.
1858.

Erster Hörsaal:

Die
Philosophie des h. Thomas.

Erster Theil derselben:

Logik.

Zweiter Band.

Von

Dr. H. E. Plaßmann,
Magister s. theol., Professor der Philosophie zu Paderborn.

Soest.
Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.
1858.

§. 1.

Object einer Wissenschaft.

(Allgemeine Einleitung zu allen Wissenschaften.)

Object einer Wissenschaft ist der Gegenstand, um dessen Erkenntniß es sich in der betreffenden Wissenschaft handelt. Die Alten nannten es Subject (subjectum = id quod subjicitur alicui scientiae). Da die Wahrheit in unserer Erkenntniß (veritas formalis s. subjectiva) die Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit dem Objecte (veritas objectiva) ist: so richtet sich jede Wissenschaft nach ihrem Objecte. Ohne Object kein Erkennen, — ohne Object keine Wissenschaft! Das Erste, was in einer Wissenschaft erkannt wird, muß und kann nur sein die Festsetzung, Determination, Limitation ihres Objects — definitio objecti. „Definitio objecti est primum principium omnis scientiae." Natürlich ist das die definitio generalis s. in confuso, nicht die definitio distincta, mit welcher letzteren die Wissenschaft zu endigen hat.

Eben weil die definitio objecti das Erste ist, beweist keine Wissenschaft ihr eigenes Object, d. h. der Beweis darf und kann nicht geführt werden ex argumentis intrinsecis. Wohl aber kann der Beweis gegeben werden ex argumentis extrinsecis, d. h. aus anderen Wissenschaften, denen diejenige, welche einen Beweis ihres Objects verlangt, untergeordnet ist, — oder in so weit eine andere Wissenschaft, wenn auch nicht höhere, supponirt wird.

Das Object steht also in demselben Verhältnisse zur Wissenschaft, wie überhaupt jeder Gegenstand zu dem Vermögen, durch welches derselbe erfaßt wird. Jede Thätigkeit, Kraft, Vermögen (facultas) oder Organ ist nämlich nur da wegen des betreffenden eigenthümlichen Objects (objectum proprium). Das Vermögen ist Mittel, das Object Zweck. Wie das Mittel des Zweckes wegen, so das Vermögen des Objects wegen. Nach dem Objecte also muß das Vermögen eingerichtet sein, oder mit anderen Worten: „facultas determinatur ex objecto" — Thom. Wie also jedes Vermögen sein eigenthümliches Object ex propria natura voraussetzt: so setzt jede Wissenschaft die definitio objecti als ihr erstes Princip voraus.

Wir haben ganz im Allgemeinen gesagt: Object ist die Sache, womit sich eine Wissenschaft oder eine Fähigkeit beschäftigt — objectum est res, circa quam versatur aliqua facultas sive scientia. Dieses Object nun ist ein doppeltes: das **materielle** und das **formelle** Object (objectum materiale et formale). Das **materielle** Object einer Wissenschaft ist die wirklich existirende Sache, abgesehen von allen besonderen Gesichtspunkten, aus denen dieselbe betrachtet werden kann. — Das **formale** Object

dagegen ist dasjenige in den Dingen, was eine Thätigkeit (Wissenschaft) in denselben erfaßt (formale est id, quod facultas attingit in rebus — in objecto materiali); so z. B. die Dinge, welche gesehen werden, sind das materiale Object für das Auge; die Farbe aber ist das formale Object für das Auge, weil dieses alle Dinge nur erfaßt sub ratione coloris. Beide zusammen, das materiale und formale Object bilden das objectum integrum einer Fähigkeit, einer Wissenschaft, und dieses objectum integrum heißt in der Sprache der Scholastik objectum *attributionis* einer Wissenschaft. Von dem materiellen und formellen Objecte muß noch unterschieden werden das Mittel (medium), wodurch eine Facultät ihr Object erreicht. So ist z. B. das Licht das Mittel, wodurch das Auge ihr formales Object, die Farbe, erfaßt. Dieses Mittel heißt die ratio sub qua, d. h. ratio, sub qua facultas attingit suum objectum. Für die Erkenntnißfacultäten sind es die eigenen Principien (principia propria), wodurch die specifische Wissenschaft als solche sich bildet. Die Principien sind nämlich, wie der h. Thomas sagt: „veluti quaedam animi lux, irradians conclusiones. — Ein und derselbe Gegenstand oder ein und dasselbe materiale Object kann also verschiedene formale Objecte in sich vereinigen. Daher kommt es, daß ein und derselbe Gegenstand in verschiedenen Wissenschaften behandelt werden kann und muß, ohne gegen das Gesetz der wissenschaftlichen Einheit zu verstoßen oder sich der Tautologie schuldig zu machen.

So viel über Wesen und Vielheit (quid et quotuplex) des wissenschaftlichen Objects. Rücksichtlich der Eigenthümlichkeit (proprietas) füge ich noch einen Satz hinzu, in welchem Alles enthalten ist, dessen weitere

Erklärung später sich ergeben wird, nämlich den vielbedeutenden Satz: „scientia non est nisi de universalibus" (necessariis) — und sein Gegentheil: „de singularibus (contingentibus) non datur scientia". Dadurch unterscheidet sich die intellectuelle (wissenschaftliche) Erkenntniß von der sensitiven (historischen) Erkenntniß, daß jene das Universale, diese das Particuläre zum Object hat. Die wissenschaftliche Erkenntniß sucht das Wesen der Dinge. Das Wesen der Dinge ist das Bleibende, Unveränderliche. Die wissenschaftliche Erkenntniß sucht die Ursachen der Dinge in ihrem Wesen, also die Ursachen in ihrer Unveränderlichkeit, also in ihrer Nothwendigkeit. Alles Wandelbare unterliegt nur in so weit der Wissenschaft, als dasselbe unwandelbaren Gesetzen unterworfen ist. Was sein oder nicht sein, so oder anders sein kann, ist das Contingente (contingit esse et non esse, esse sic vel esse aliter). Das Contingente hat also eben seiner Natur nach keine necessitas absoluta, sondern nur eine necessitas suppositionis, d. h. wenn es ist, dann ist es, insofern es ist, nothwendig. Jede Wissenschaft, sie mag sein, welche immer sie will, als intellectuelle Wissenschaft abstrahirt sie von der Particularität, insofern diese nicht zum Wesen der Dinge gehört, so z. B. wenn der Arzt einen Kranken vor sich hat, fragt er nicht, um die Krankheit wissenschaftlich zu bestimmen, wie dieser particuläre Kranke heißt, woher er stammt, wie er wohnt, ob er groß oder klein ist und tausend andere wechselnde Particularitäten des Kranken, sondern er fragt nach dem, was immer und überall eine bestimmte Krankheit als solche zu erkennen gibt und darnach beurtheilt er, ob diese oder jene Dinge wesentlich oder unwesentlich sind. Oder: wenn der Bo-

taniker diese Pflanze classifiziren will, so fragt er nicht nach der Particularität dieser Pflanze, also nicht, ob ein oder das andere Blatt abgefallen oder zerrissen, ob sie wurmstichig ist, ob sie in diesem oder jenem Garten gepflückt, ob dieser oder jener sie gefunden ꝛc. ꝛc. Uebrigens sei zum voraus hier bemerkt, wie wir in der Metaphysik sehen werden:

1) daß der Satz: „de particularibus non datur scientia“ die particularia materialia meint. cf. Thom. op. de principio individuationis.

2) daß die particularia zwar nicht direct erkennbar sind, weil sie nicht das objectum proprium für den Intellect bilden; wohl aber indirect i. e. per reflexionem ad phantasmata. cf. Thom. ibidem. So werden alle privativen Begriffe nicht direct, sondern indirect durch die positiven Begriffe erkannt, z. B. die Sünde durch die Tugend, der Tod durch das Leben, die Finsterniß durch das Licht, das Nichtsein durch das Sein.*) — (Das

*) Ueber die wissenschaftliche Erkenntniß der contingenten Dinge möge hier noch folgender Artikel des h. Thomas stehen: Sa. p. 1. q. 86. a. 3.: Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium? — Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat, sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est, Socratem moveri, si currit. — Est autem unumquodque contingens **ex parte materiae**, quia contingens est quod potest esse et non esse. Potentia autem pertinet ad mate-

Weitere in der Logik: über die Universalien). Der praktischen Nützlichkeit wegen sei hiemit nochmals auf die außerordentliche Wichtigkeit dieses §. aufmerksam gemacht. Man sehe die Application desselben in den einzelnen Disciplinen. Um es kurz zu sagen: Alles hängt von der Fixirung des formalen Objects ab als von dem ersten Princip. „Quaecunque sunt in scientia, debent contineri sub subjecto (d. i. im formalen Objecte)" Th. prol. sent.

§. 2.

Object der Logik.

In der früher gegebenen Classification der philosophischen vier Hauptwissenschaften ist das Subjectum

---

riam; necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea, quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra (a. 1. huj. q.), quod per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est (ibid.) Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum. — Unde si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiae sunt de necessariis; si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus."

Logicae, d. i. das formale Object bezeichnet als die Ordnung, welche der Verstand in den existirenden Dingen macht, um dieselben zu erkennen. Damit ist das eigentliche Object der Logik in der specifischen Differenz von allen anderen Wissenschaften scharf bezeichnet und somit zugleich die präcise Definition der Logik gegeben: **Die Lehre von der rationellen Ordnung, welche der Verstand in den existirenden Dingen bildet.**

Erklärung: Man hat die Logik in doppelter Art, weil in entgegengesetztem Extrem, sich ausarten und verlieren lassen. Einmal hat man die Logik als Spielerei mit abstracten Gedankenformationen gefaßt, die in eben dem Grade sich weiter von der Wirklichkeit entferne, als sie in ihrer Abstraction und Combination fortschreite. (Antischolastik der neuen Schulen). Das andere Mal hat man sie, gegen das vorgenannte Extrem, mit der Metaphysik verwechselt, um die Realität des Begriffs in der Wirklichkeit des Seins zu retten (Hegelsche Dialectik). — Gegen beide Extreme ist unsere Definition gerichtet. Sie enthält eben deßhalb zwei wesentliche Theile:

Erstens besagt sie, daß der Inhalt oder Gegenstand dieser Wissenschaft ein **Gedankending** (ens rationis) ist. Das ist gemeint, wenn man sagt, die Logik ist eine **rationale** Wissenschaft, im Gegensatze zu den **realen** Wissenschaften, die es mit Dingen zu thun haben, welche in rerum natura subsistiren. In der Bezeichnung: „rationale Wissenschaft" muß also das Adjectivum „rational" nicht formell, sondern materiell genommen werden; denn „rational", formell genommen, ist jede intellectuelle Wissenschaft. Hier aber, in der Logik nämlich, wird gerade eine Form des Wissens der Gegenstand oder die M a t e r i e

des Wissens und zwar die materia formalis oder objectum formale.

Zweitens besagt die Definition, was das Objectum materiale sei, nämlich die subsistirenden Dinge. Damit sind wir gegen das andere Extrem gesichert. Das materielle Object der Logik sind **nicht** beliebige Gedankendinge, eitle Phantasiegebilde! Dinge, die nicht existiren, d. i. auf keine Weise an der wirklichen Existenz participiren, sind kein Gegenstand des Wissens. „De nihilo nil scitur.“ Die Wissenschaft will wirklich Etwas wissen, sie will die Wirklichkeit der Dinge, welche sind, erkennen, nicht aber Trugbilder, eitle Phantasie der Dialectik. Zu diesen wirklichen Wissenschaften (oder Realwissenschaften) d. h. zu Wissenschaften, welche, — um mich so frappant und penetrant als möglich auszudrücken — **wirklich** Etwas **Wirkliches** erkennen sollen und wollen, zu diesen Wissenschaften ist die Logik das **Mittel**. Sie ist eine scientia instrumentalis, sie ist nicht Zweck, sondern Mittel zum Zweck. Folglich — und dieses „folglich“ beachte man — folglich, da sich das Mittel nach dem Zweck, und nicht umgekehrt, zu richten hat, der Zweck aber die Kenntniß der Wirklichkeit der Dinge ist: muß die instrumentale Wissenschaft, die Logik, zu ihrem **materialen** Objecte die „wirklich existirenden Dinge“ und keine andern haben. Wie durch den **formalen** Gesichtspunkt die Sache sich specifisch für die Logik gestaltet, werden wir bald sehen. Es genügt hier, festzustellen, daß die logischen Gedankenformationen ihr unerschütterliches Fundament in der Wirklichkeit der existirenden Dinge haben, d. i. wie Thomas sagt, daß sie gebildet werden „cum fundamento in re“. Ich füge hier einen Text des h. Thomas bei, der als der Canon, nicht blos der thomistischen Logik, sondern

auch der Metaphysik betrachtet werden muß. In diesem präcis gefaßten und scharf markirten Texte ist gegen die Einseitigkeiten des Nominalismus, Idealismus und Pseudorealismus jener Archimedische Punkt gegeben, von dem man wirklich sagen kann: dedisti mihi, ubi stare possum — et ideo movebo universum mundum. Der Text 1. Sent. dist. 19. q. 5. a. 1. lautet also: „Eorum, quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt, *quae secundum esse totum completum sunt extra animam,* et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt, quae *nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimaerae.* Quaedam autem sunt, quae *habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali.* Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem *universalis,* cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur *species.* Et similiter est de tempore, quod habet *fundamentum* in motu, sc. prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id, quod est formale in tempore, sc. numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet *fundamentum* in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando sc. apprehenditur eo modo, quo est. Unde dicit Philosophus (6. Metaph. text. 8.), quod verum et falsum sunt in anima, sed bonum et malum in rebus“.

Man sieht nach dem Gesagten, daß die Peripatetiker, sich in die Wirklichkeit der Dinge findend, sich prin-

cipiell auf dem Boden der **Wirklichkeit** festsetzen. Dadurch sind sie principiell gegen das Nichts gesichert! Sie laufen nie Gefahr, sich in eitlen Phantasiebildern zu ergehen. Wobei freilich wohl zu beachten, daß nicht alle Dinge in demselben Grade an der Wirklichkeit participiren. Auch das Reich der Möglichkeit participirt suo modo am Reiche der Wirklichkeit. Aber wohlgemerkt! in ultima instantia hängt die Möglichkeit von der Wirklichkeit, nicht diese von jener ab. A posse ad esse non valet consequentia.

Beide genannten wesentlichen Elemente der gegebenen Definition zusammenfassend bemerke ich nur noch im Allgemeinen: Wäre unsere intellective Thätigkeit eine vollkommene, so würde sie intuitiv die ganze Wahrheit, ihre Einheit und Vielheit, zugleich schauen. Mithin würde sie nicht von einer partialen Wahrheit zur generellen oder umgekehrt übergehen, — mit anderen Worten: sie würde nicht **discursiv** sein. Unsere intellective Thätigkeit ist aber factisch eine unvollkommene*), weil sie eine potentiale ist (partim in actu, partim in potentia). Deßhalb ist unser Intellect nothwendig ein **discursiver**, d. h. er geht von **Einer** Erkenntniß über zur **Andern**, und zwar **ordnungsgemäß**, weil dies das Wesen der Erkenntniß als eines begründeten Wissens nothwendig mit sich bringt. Die Art und Weise des Uebergehens von Einem zum Andern, die Weise des Vor- und Fortschreitens ist

*) Est autem **ex imperfectione** intellectualis naturae in homine, quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur“. S. Th. Sa. p. 1. q. 60. a. 2.

eben die Ordnung und zwar die gesetzmäßige Ordnung, weil nothwendige Ordnung, — nothwendige Ordnung, weil nicht abhängig von subjectiver Willkühr, sondern von der factisch gegebenen Objectivität der Dinge sowohl rücksichtlich des erkennenden Subjects, als des zu erkennenden Objects. Ordnung setzt aber wesentlich eine Unter- und Ueberordnung, Gliederung, Aufeinanderfolge, sei's durch regelrechte Juxtaposition oder durch concentrisches Ineinanderfassen.

Nach dem Gesagten wird man den Ausdruck: „die Ordnung, welche den Verstand in den Dingen bildet" nicht so verstehen, als seie damit die nachbildliche Construction der Ordnung gemeint, die in den Dingen, objectiv gegeben, real vorhanden ist, — sondern jene Ordnung der Gedankenverbindungen, welche von dem die realen Dinge erfassenden Verstande geschaffen wird. Das, was unser Verstand schafft, sind aber nicht die realen Dinge, sondern das ens rationis, — mit anderen Worten: die Dinge in genere logico.

Der gegebene Begriff wird auch ganz präcis durch das Wort Logik bezeichnet: λόγος = Wort, Rede; die Rede, als Verbindung der Worte, gründet sich wesentlich auf die Ordnung der Verbindung. Diese Ordnung ist wesentlich das Rednerische, das zu Redende = τό λογικόν, betrachtet nämlich als das **Band** der äußerlich existirenden Rede, welches die nothwendige Bewegung der wissenschaftlichen Erkenntniß begründet. Das aber ist die ratio = Verstand, Grund, Ordnung, Weise, Gesetz; ἡ λογικὴ ἐπιστήμη (μάθησις) ist die scientia rationalis oder dialectica im weitern Sinne des Worts.

Schließlich dieses §. fixiren wir das formelle Object der Logik als „ens rationis sumtum a rebus existen-

tibus", die distinctere Determination für den folgenden §. reservirend.

§. 3.

Fortsetzung.

Da das Unvollkommene des Vollkommenen wegen da ist, und da jede Benennung nach der Hauptsache sich richtet (denominatio fit a potiori): so muß die Logik bezeichnet werden als die Lehre vom Syllogismus. Die Ordnung nämlich, welche der Verstand in den Dingen macht, um eine richtige Schlußfolge für die Erkenntniß zu formiren, diese Ordnung, sage ich, ist das letzte Resultat der Logik, oder besser ihre höchste Function. Diese letzten Resultate, oder dieser letzten Function dienen alle anderen Resultate oder alle anderen Functionen als untergeordnete. Das **Schließen** setzt nämlich voraus das **Urtheilen**; das Urtheilen aber setzt wieder voraus das **Definiren**. Das Definiren ist überall das erste Princip; das Schließen aber das letzte Resultat. Folglich, wenn wir eine distincte Definition der Logik wollen, ist sie die **Wissenschaft richtig zu definiren, zu urtheilen und zu schließen** (scientia seu ars definiendi, judicandi et argumentandi). Definition, Urtheil und Schluß sind die entia rationis, welche der Verstand bildet, aber wohlgemerkt, nicht ad libitum bildet, sondern auf Grund der objectiv gegebenen Dinge (zu diesen objectiv gegebenen Dingen gehört natürlich auch die objective Beschaffenheit unsers Intellects oder, wie die Neuern sagen würden,

des Subjects). Definition, Urtheil, Schluß sind also hier zu bezeichnen als: entia rationis, cum fundamento in re.

Ein Text des h. Thomas diene zur Wiederholung des Gesagten und zur Kenntnißnahme der Aristotelischen Schriften über die Logik. Thomas beginnt den Comment. in libros perihermenias et posteriorum analyticorum des Aristoteles wie folgt, um das Object der Logik zu determiniren. „Sicut dicit Philosophus in tertio de Anima, duplex est operatio intellectus: *una* quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam sc. apprehendit essentiam uniuscujusque rei in se ipsa (Definition). *Alia* est operatio intellectus, sc. *componentis et dividentis* (das Urtheilen). Additur autem et tertia operatio, sc. *ratiocinandi,* secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum (Schluß). Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum; secunda vero ordinatur ad tertiam: quia videlicet oportet, quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis. Cum autem Logica dicatur rationalis scientia, necesse est, quod ejus consideratio versetur circa ea, quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis. De his igitur, quae pertinent ad primam operationem intellectus i. e. de his, quae simplici intellectu concipiuntur, determinavit Aristoteles in libro Praedicamentorum. De his vero, quae pertinent ad secundam operationem, sc. de enunciatione affirmativa et negativa, determinavit Philosophus in libro Perihermenias. De his vero, quae pertinent ad tertiam operationem, determi-

navit in libro **Priorum** et in consequentibus, in quibus agitur de **Syllogismo** simpliciter, et de diversis Syllogismorum et argumentationum speciebus, quibus ratio de uno procedit ad aliud. Et ideo secundum praedictum ordinem trium operationum liber Praedicamentorum ordinatur ad librum Perihermenias, qui ordinatur ad librum Priorum et sequentes." —

Nach dem Gesagten wird nunmehr das Fehlerhafte der verschiedenen, nach oben genannten zwei Extremen divergirenden Fassungen und Definitionen der Logik einleuchten, wenn ich noch folgende Distinction hinzufüge, — eine Distinction, deren Unterlassung einer gewaltigen Confusion die Thüre öffnete. Der Terminus „logisch" wird in **doppeltem** Sinne gebraucht, so zwar, daß die zweite Bedeutung sich stützt auf die erste Grundbedeutung. Der vorhin gegebene Begriff von Logik ist die eigentliche Bedeutung (significatio propria), vermöge welcher das Logische, als ens rationis cum fundamento in rei, derartig ein bloßes Verstandesding ist, daß es, die Realität der Dinge voraussetzend, weil aus ihnen entnommen, doch selbst nie reale Subsistenz erlangen kann, eben weil es nur ein Verstandesding sein kann und darf, wenn es nicht aufhören wollte, eben das zu sein, was es ist. Es ist eben das genus logicum, im Gegensatze zum genus rerum reale. Diese stricte Bedeutung wurde nun im weiteren Sinne genommen und überaupt auf das ganze Gebiet des Gedankens, der Ideen, der Vorstellungen übertragen, daß alle wirklichen Dinge, insofern sie im Bereich des Gedankens sind und noch nicht in der realen Subsistenz, als in genere logico seiend bezeichnet wurden. Der Uebergang von der erstgegebenen zu dieser zweiten weiteren Bedeutung liegt sehr nahe und hat überhaupt

nichts Verfängliches, weil bei zahlreichen, ja ich möchte sagen, bei fast allen Begriffen solche engere und weitere Fassungen vorliegen. Sollte etwas Verfängliches darin liegen, so könnte es nichts anderes sein, als die Forderung, sich bei solchen Uebertragungen wohl vorzusehen, ob dieselben im univoken oder nur analogen Sinne gemeint seien.

Durch diese Uebertragung des Begriffs ließ man sich verführen, das ganze Gebiet der Ideologie als zur Logik gehörig zu bezeichnen. Consequent machte man die Principienlehre zum Theile der Logik oder verwechselte sogar die Logik total mit der Metaphysik oder Ontologie (Hegel). Die Gleichbedeutung der Ausdrücke „ordo rerum *idealis*" und „ordo rerum *logicus*" wußte man nicht mehr in vernünftigem Sinne zu retten, weil man die vorauszugehende Distinction unterlassen. Wo man aber, statt zu distinguiren, trennte, da verfiel man in das andere Extrem und machte die Logik zu abstracten Begriffs- oder Denkregeln für den Verstand, mit denen man in das Gebiet der Wirklichkeit nicht hereinzukommen wußte (Leibnitz-, Wolf- und Kant'sche Logik). In beiden Fällen war man zu demselben Resultate gelangt: nämlich man bewegte sich in leeren Abstractionen, denen man vollends anheimgefallen war, während man dieselben den Scholastikern zum Vorwurfe machen zu müssen vermeinte. Ich sage: das Resultat war dasselbe. Denn die Wurzel war dieselbe, und wie der Baum, so die Früchte. Die Wurzel war aber deßhalb dieselbe, weil man in beiden Fällen von a priori construirten, vom wirklich subsistirenden Objecte unabhängig erklärten, subjectiven Denkgesetzen ausgegangen, die, als entia rationis anfangend, auch entia rationis blieben und so die

wirklichen Dinge entweder im Idealismus verflüchtigte oder im Skepticismus als unerkanntes „Ding an sich“ für die Erkenntniß vernichtete. Günther wollte nochmals einen Riesensprung versuchen. Er wollte beide besagten Momente, die abstract-formelle Kant'sche und die abstract-ideale Hegel'sche Logik festhalten, indem er erstere als das begriffliche Denken der Natur-Psyche im Menschen, die zweite aber als das Erkennen durch die Idee dem menschlichen Geiste vindicirte, so daß das begrifflich-schematisirende Vorschreiten der sogenannten Logik das unvollkommene Erkennen, dagegen das Erkennen durch die Idee das eigentliche, vollkommene, wirkliche Erkennen gebe. Abermals eitle Täuschung! Und woher alle diese Falliments? Die nächste Antwort wäre die: weil man nicht wußte, was L o g i k ist — oder mit anderen Worten: weil man den Begriff der Logik f a l s c h faßte. Diese f a l s c h e Fassung (und das ist die weitere Antwort) rührte aber daher, daß man die unglückselige **Trennung des Subjects vom Objecte** legitimirte, die Trennung sogenannter subjectiver Gesetze von der objectiven Wirklichkeit, die Trennung des Vermögens von seinem Gegenstande! Dagegen war die alte Schule gesichert durch die Lehre des englischen Meisters: „facultas est propter objectum“ — also: das Vermögen richtet sich nach dem Objecte, als nach seinem constitutiven Gesetze, wie das Mittel sich nach dem Zwecke richtet! Das erkennende Subject mit seinen Denkgesetzen ist selbst ein Object — es ist Subject-Object! Die Weise, die Gesetze seines (subjectiven) Erkennens richten sich eben nach seiner o b j e c t i v e n Beschaffenheit! Wollte man also von subjectiven Denkgesetzen (Logik) sprechen, so hätte man sollen erst von erkannten Objecten und von so **oder anders erkannten**

Objecten sprechen. Will man vom Auge reden, so muß zuvor Etwas gesehen sein ꝛc. Mit nackten Worten: wäre unsere Erkenntniß der Objecte eine andere, als sie factisch ist, so würden wir auch von einer anderen Logik sprechen! Die Engel bedürfen nicht unserer Logik, deren wir in praesenti rerum statu, d. h. so wie unsere Erkenntniß jetzt nun factisch einmal eingerichtet ist, bedürfen.

Aus Gesagtem sieht man, wie die Thomisten über die gang und gäbe a priori-Construction der Wissenschaften denken. Diese antischolastische Forschungsweise besagt eben nichts Anderes, als: die Rechnung ohne den Wirth machen! Nimmt man dazu dann die ganz willkührliche Hypothese der neuen Schulen über eingeborne Ideen, so sieht man vollends, wie leichtfertig die neumodische Definition von Logik als Lehre über „die Gesetzmäßigkeit des Denkens" oder „Lehre des Denkens über das Denken" und einige andere derartige oberflächliche Definitionen hingeworfen sind, ohne die gewichtigen Probleme der Ideologie und Noologie aus der Metaphysik erst befragt zu haben.

Nach dem Gesagten muß also von der Logik ausgeschlossen werden die Lehre von der Erkenntniß im Allgemeinen, die Lehre von den Criterien, von der Gewißheit, die Lehre vom Ursprunge der Ideen (Ideologie), die Principienlehre, die Lehre von der Sprache (Entstehung derselben), die Lehre vom Verhältniß des Willens zum Urtheile. Alle diese Thesen, Disciplinen oder wie immer man sie nennen will, gehören anderswohin, theils in die Physik (Anthropologie, Psychologie), theils in die Metaphysik, theils endlich in die Moral.

So haben wir das Feld der Logik wieder gereinigt von ungehörigem Material, das die Neueren hier von

allen Seiten zusammengeschleppt, durcheinandergeworfen und für geistreiche, weil lebenathmende Logik ausgegeben, während man die trocken scheinende Logik der Scholastiker als abgelebten Leichnam bei Seite geschafft. Die Folge davon war, daß man jeden Augenblick sich Schnitzer gegen die Logik zu Schulden kommen lassen mußte! Man hatte die Theile in der Hand — und suchte das fehlende geistige Band, — leider überall, nur nicht da, wo es allein gesucht werden mußte, d. i. im Princip — im modus des Suchens. Das aber ist eben und bleibt die Logik! Sie ist das organon, wodurch allein wir, in praesenti rerum statu wenigstens, jenes geistige Band finden, das alle Dinge in wunderbarer Verkettung an- und ineinanderfügt. Wer über Trockenheit der Logik räsonnirt, der ist wahrlich jenem Kranken zu vergleichen, der eine Medizin, die allein ihm das Leben gibt, deßhalb verachtet, weil sie bitter schmeckt. Es hilft doch alles Räsonniren nicht. „In sudore vultus tui lucraberis panem tuum“ gilt auch für den Philosophen. Die Logik, die wirkliche, leibhafte Logik der Peripatetiker, der Scholastiker, — jene trockene, verwünschte, vermaledeiete Logik — sie muß und wird wieder volles Terrain gewinnen, um als ruhmgekrönter Kampfes-Ritter und Reigenführer dem Siegeszuge der Philosophie beiwohnen zu können. — Also: Logik! Logik! rufen wir der studirenden Jugend zu, die gegen die Sophistik des modernen dialectischen Gnosticismus in den Kampf treten soll. Vergißt denn ein Krieger seines Schwertes?! Das Schwert aber ist die Logik. Oder vergißt der Friedensbotschafter seiner Legitimation?! Diese Legitimation aber ist die Logik. Oder geht der Meister an sein Werk ohne sein Instrument?! Dies Instrument aber ist die Logik. Oder

geht der Steuermann zur See ohne Ruder?! Das Ruder aber ist die Logik. Oder bringt der Feldherr Ordnung in seine Truppen ohne Mannszucht?! Diese Mannszucht aber ist die Logik. — Darum rufe ich den deutschen Musensöhnen aber und aber zu: **Logik!** nicht, um hinzuzusetzen: nichts als Logik; sondern, zu versprechen: Alles Andere wird Euch zugegeben werden! Die siegestrunkenen Scholastiker werden deß' Zeugen sein, nachdem sie von der unlogischen Nachwelt lange genug ignorirt worden sind. Ihre Formeln waren dürr und trocken denen, die den Geist nicht kannten und nicht hatten. Aber ihre Formeln waren belebt durch **Wahrheit** — darum waren sie jene mächtigen Zauberformeln, womit sie die Geister bannten — und sie flohen, die modernen Geister, vor den Formeln der Scholastik! Der Sieg ist dessen nicht, der flieht! —

§. 4.

Recapitulation des Vorhergehenden. — Uebersicht des Folgenden.

Die Definition der Logik in der thomistischen Schule bleibt demnach in ihrem vollen Rechte, und die Logik muß auch fürderhin, wie ehemals bezeichnet werden, als: „scientia entis rationis directivi trium operationum intellectus." Die Schwerfälligkeit des Ausdrucks schadet nicht der Richtigkeit desselben. Will man auf Kosten der Kürze deutlicher sprechen oder anderes Latein haben, so wäre zu sagen: Logica est scientia formarum, quibus

exprimuntur conceptus et diriguntur operationes intellectus. — Noch größerer Deutlichkeit wegen seien zum Ueberfluß noch folgende Bemerkungen in anderen Worten, als im Vorhergehenden, gemacht. Die Logik hat es durchaus nicht mit der Realität, weder der objectiven, noch der subjectiven (des erkennenden Subjects) zu thun, obschon sie diese Realität voraussetzt als ihr materielles Object. Die Logik beschäftigt sich also weder mit den Substanzen, noch mit deren Proprietäten und Accidenzen, insofern Alles das **wirklich** ist. Von Wahrheit und Falschheit ist also in der Logik nur von Seite **ihrer Formen** die Rede. Diese ihre Formen concentriren sich im Syllogismus als ihrer Hauptform. Mithin hat es die Logik nicht mit der veritas *consequentis*, sondern nur mit der veritas *consequentiae* zu thun. Dadurch leuchtet ein, warum man die Logik eine rein formale Wissenschaft nennt und in welchem Sinne ihr formales Object als ens rationis characterisirt wird. Dieses ens rationis ist das, was die Scholastiker „secunda intentio" nannten. s. Thom. 4. Metaph. lect. 4.: „Ens est duplex; ens naturae et ens rationis. Ens rationis *proprie* dicitur de illis secundis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, ut est intentio generis, differentiae, praedicati etc., quae quidem non inveniuntur in rebus, sed considerationem rationis consequuntur; — et ejusmodi ens rationis (man beachte das „ejusmodi" mit Bezug auf die früher gegebene Distinction des Begriffs „logisch") est proprie subjectum Logicae". — Damit man den Ausdruck „ordo rationis" nicht unrichtig verstehe, füge ich noch folgende Erläuterung des h. Thomas (in Prooem. Ethic.) bei: „Ordo quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quem ratio

non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius ordo est, quem ratio considerando facit in proprio actu, ut cum ordinat conceptus suos ad invicem. Tertius ordo est, quem ratio facit in operibus voluntatis. Quartus ordo est, quem ratio nostra facit in rebus exterioribus, ut in arca, in domo, in navi etc. Ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad Philosophiam rationalem (i. e. Logicam). Ordo autem actionum voluntatis pertinet ad moralem philosophiam. Ordo demum, quem ratio facit in rebus exterioribus, pertinet ad Artes mechanicas.“ Damit wäre hinreichend erklärt, was hier unter dem ordo rationis logicus gemeint ist. Nur hüte man sich, die Operationen des Intellects selbst für das formale Object der Logik nehmen zu wollen. Nicht die Operationen des Intellects, sondern die artificiosa objectorum dispositio (in definitione, divisione et argumentatione) ist das formale Object. Ein Anderes ist, wenn ich die Operationen des Intellects, definitio, divisio, argumentatio betrachte als effectiva; ein Anderes, wenn ich dieselben betrachte als effecta. In letzterem Sinne ist allerdings das formale Object der Logik besagt, nicht aber in ersterem. Man gibt nämlich häufig dem gewirkten Werke selbst den Terminus der Handlung, wodurch das bezeichnete Werk gewirkt worden, wie z. B. Malerei sowohl das gemalte Bild, als auch die Action des Malers bezeichnet. Die Handlung des Definirens u. s. w. i. e. definitio etc. effectiva ist aber etwas ganz Anderes, als die definitio, (divisio, argumentatio) effecta. Es genügt, diese Unterscheidung angedeutet zu haben, um vor jeder, auch der geringstscheinenden Abänderung des formalen Objects einer Wissenschaft zu warnen.

Der specifische Unterschied zwischen der Logik und allen anderen Wissenschaften besteht also schließlich darin: daß, während alle anderen Wissenschaften auf die Erkenntniß der Dinge selbst gerichtet sind, die Logik in den Operationen des Intellects, die allen Wissenschaften gemeinschaftlich sind, blos die künstliche Disposition der Objecte in Begriff, Urtheil und Schluß dirigirt, unbekümmert um das, was dadurch erkannt wird.

Blicken wir nun vorwärts auf das ganze sich zu entfaltende Gebiet der Logik, so gestaltet sich die Sache also: da der Syllogismus die letzte und deßhalb vollkommenste Operation des logischen Verstandes ist, so muß auch das universelle Princip für den Syllogismus κατ᾽ ἐξοχήν das höchste sein für die Logik. Das universelle Princip für den Syllogismus ist aber das principium identitatis, nämlich: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Dieses Princip wiederholt sich suo modo in Bildung des Begriffs und Urtheils. Folglich ist dieses Princip für die Logik die ratio sub qua, d. i. jenes medium, durch welches der logische Verstand für seine Operationen Wahrheit und Licht bekommt. Auf diesem idealen, universellen Princip fußt die Logik als auf ihrem unerschütterlichen Fundamente.

Die Elemente des Syllogismus sind die Propositionen,

die **Urtheile**. Die Elemente des Urtheils sind die Terminen (Definition). Wie man also die Logik im Allgemeinen die Lehre vom Syllogismus nennen kann, so wäre sie im Speciellen zu bezeichnen als scientia recte definiendi, judicandi et argumentandi. Mithin ergeben sich naturgemäß die drei Theile der Logik: die Lehre von den Terminen, die Lehre von den Propositionen und die Lehre vom Syllogismus. Da es sich jedoch herausstellte, daß in jedem dieser drei Haupttheile **leichtere** und **schwierigere** Sachen zur Sprache kommen, so nahm man daraus den practischen Grund, die Logik in zwei Theile zu theilen, nämlich in die **niedere** und **höhere** Logik (Logica minor et major), deren jeder die drei genannten Haupttheile umfaßte. Die Sache war natürlich und practisch. Es geht nämlich mit der Logik, wie mit allen Wissenschaften: das leicht Evidente führt in seinen weiteren Applicationen zu den schwierigsten und oft gar dunkelen Forschungen. Ich behalte die althergebrachte Eintheilung in Logica minor und major aus practischen Gründen bei, um so mehr, je größer mir die Kleinigkeitskrämerei erscheint, auf Beseitigung solcher Eintheilungen viel Gewicht zu legen.

Es erübrigt noch, auf zwei Distinctionen aufmerksam zu machen, die nicht, wie die Neuern meinten, als unnütze Kleinigkeiten bei Seite zu setzen sind. Es sind die Distinctionen zwischen der Logica *naturalis* und *artificialis*, so wie zwischen Logica *docens* und *utens*.*) Die

*) Ich sage: **Distinctionen**, — nicht: **Eintheilungen**, um damit zu bedeuten, daß nicht jedes „dividitur" der Scholastiker in dem Sinne genommen werden muß, als ob dadurch eben so viele Schemata zu verschieden eingetheilten Handbüchern gegeben werden sollten!

Unterscheidung zwischen Logica naturalis und artificialis (acquisita) liegt auf der Hand. Jeder Mensch besitzt mit seinem Verstande und dessen von zartester Jugend an gemachten Erfahrungen einen gewissen Grad der Einsicht und Schlußfolgerungsfähigkeit, vermöge welcher er, besonders in leichtern, alltäglichen Sachen, das Richtige der Gedankenverbindungen zu treffen weiß. Das ist seine natürliche Logik des gesunden Verstandes und der practischen Erfahrung. Ein Anderes aber ist die durch Mühe, Uebung und Nachdenken erworbene Ausdehnung der Gewandtheit im Denken und die reflexe Begründung dessen, was man gewissermaßen in naturnothwendiger Bewußtlosigkeit vornimmt. Ferner: ein großer Unterschied ist es, Etwas richtig verstehen und sich des richtig Verstandenen als Begründeten formell bewußt sein, welches Letztere nothwendig zur Wissenschaft gehört.

Wenn diese Distinction zwischen natürlicher und künstlicher oder wissenschaftlicher Logik auch keine anderen Dienste leistete, als Einwendungen der Sophisten zu begegnen, so verdient sie schon deßhalb nicht beseitigt zu werden. Es leuchtet aber ein, wie sie in der Natur unserer Erkenntnißtheorie beruht.

Die andere nicht zu übergehende Distinction ist die der Logica *docens* und Logica *utens*. Die Logik gibt nicht blos wissenschaftlich die Regeln, nach denen die Definition, Division und Argumentation zu vollziehen sind, sondern sie wendet dieselben sofort an eben durch Definitionen, Divisionen und Argumentationen. Diese Anwendung ist die Logica utens, denn nach Thom. 1. 2. q. 16. a. 1. ist der usus die applicatio rei ad opus. Aber die Logica docens und utens sind nicht zwei wirklich verschiedene habitus, sondern nur zwei Functionen desselben

habitus, (Thom. 4. Metaph. lect. 4.); denn subordinirte Acte, von denen der eine aus dem anderen hervorgeht, und von denen der folgende keine neue Schwierigkeit verursacht, gehören ein und demselben habitus an. (Thom. 2. 2. q. 28. a. 4.). Der Nutzen dieser Distinction zwischen Log. docens und utens beruht eben wieder vorzugsweise auf Einwendungen, welche die Sophistik macht. Im Reiche der Wahrheit sind auch Sachen von Belang, die man Kleinigkeiten zu nennen beliebt. Wenn die Logik das Instrument (ὄργανον) für andere Wissenschaften ist, so kann sie nicht das Instrument ihrer eigenen Wissenschaft sein, sprechen die Sophisten. Wir haben früher schon gesagt, wie die Definition sich selbst definirt. In gleicher Weise beweist die Argumentation sich selbst. Die Wurzel dieses Processes liegt darin, daß der Verstand, über sich reflectirend, Anderes verstehend auch sich selbst versteht. Uebrigens muß bemerkt werden, daß die Logik nicht in sensu proprio, sondern in sensu inproprio instrumentum genannt wird. Instrument im eigentlichen Sinne für die Wissenschaften sind die artificiosae dispositiones, welche in Definition, Urtheil und Schluß erscheinen. Folglich wird die Logik im weitern oder uneigentlichen Sinne das Instrument für die anderen Wissenschaften genannt. Sie muß also vielmehr instrumentum intellectus ad sciendum, als instrumentum aliarum scientiarum genannt werden.

Auf der hier gegebenen Distinction zwischen Logica docens und utens beruht es, daß man die Logik nicht blos eine Wissenschaft, sondern auch eine **Kunst** nennt. Als Logica docens ist sie Wissenschaft, als Logica utens ist sie Kunst. Die Fertigkeit in der Application der

docirten Regeln beruht nämlich eben darauf, was die Kunst von der Wissenschaft unterscheidet.

Schließlich noch eine Bemerkung rücksichtlich der Bezeichnung unserer Wissenschaft als logica oder dialectica (νόησις — τέχνη λογική — διαλεκτική). Wenn auch beide Ausdrücke zuweilen promiscue gebraucht werden, so steht doch der Unterschied sowohl bei Aristoteles als Thomas fest. Die ratiocinatio kann nämlich in dreifacher Weise geschehen: 1) ita, ut certo, evidenter et necessario concludatur; 2) ita, ut probabiliter et verosimiliter concludatur; 3) ita, ut *videatur* quidem concludere, revera tamen in errorem inducat fallacibus conclusiunculis. So die constante Unterscheidung der Peripatetiker. Die erste Schlußfolgerung ist die logica; die zweite die dialectica; die dritte die sophistica. cf. s. Thom. 1. Poster. lect. 1. — Aristoteles handelt von der dialectica in dem lib. Topicorum, so wie über die sophistica in dem lib. Elenchorum. Die dialectica (a disputando et disserendo) hat ihren Namen (denominatio fit a potiori) daher, daß die argumenta probabilia vorzugsweise den Stoff zu dialectischen Disputationen abgeben. Hier habe ich Gelegenheit, sofort die Nützlichkeit der Distinction zwischen Logica docens et utens zu zeigen. Man könnte nämlich leichtlich einwenden: Wenn die Logik als dialectica aus probablen Gründen vorschreitet, und die sophistica ihrer Natur gemäß den Fortschritt der Argumentation verläßt, so ist die Logik weder in dem Einen, (der Dialectik), noch in dem Anderen, (der Sophistik) Wissenschaft. — Die Antwort hierauf möge Thomas (4. Metaph. lect. 4.) selbst geben: „Dialectica potest considerari (so wie die Logik), secundum quod est docens, et secundum quod

est utens. Secundum quidem quod est docens, habet considerationem de istis intentionibus (sc. generis, differentiae, speciei, propositionis etc.) instituens modum, quo per eas probabiliter procedi possit ad conclusiones in singulis scientiis probabiliter ostendendas, et hoc demonstrative facit, — et secundum hoc est *scientia. Utens* vero est, secundum quod modo adjuncto utitur ad concludendum aliquid probabiliter in singulis scientiis, et sic recedit a modo scientiae (die, wie gesagt, schließt ex necessariis et per se notis). Et similiter dicendum est de Sophistica, quia, prout est d o c e n s, tradit per necessarias, et demonstrativas rationes modum *arguendi apparenter.* Secundum vero, quod est u t e n s, deficit a progressu *verae argumentationis.*"

Was man in neuester Zeit wiederum, namentlich seit Hegel, die d i a l e c t i s c h e Methode, im Gegensatze zur logischen, zu nennen beliebt hat, ist nichts anderes, als theilweise die vorgenannte Dialectik, theilweise Sophistik. Es ist die Kunst, das Schwarze weiß und das Weiße schwarz zu nennen — jener magische Wechselbalg, wodurch das Sein Nichts und das Nichts Etwas genannt werden kann. Später hierüber mehr, wenn wir den Unterschied besprechen zwischen „Erkennen durch Begriffe" und „Erkennen durch Ideen", wie man denselben in neuester Zeit rehabilitiren und fixiren wollte. Wie immer man die Sachen auch modeln mag, man wird stets der Logik nur ausweichen, um sich auf Irrwegen zu ergehen. „Haec enim, sagt Thomas 1. Post. von der Logik, ordinatur ad hoc, ut facile, prompte *et sine errore* procedamus", wie schon Aristoteles gesagt: „absurdum est, quaerere simul scientiam et modum

sciendi"*), — und Platon: „quod sine Logica verum perfecte attingi non potest", — und Augustinus: „quod sola Logica scientes facere potest". Wollte man den Ausspruch des Ambrosius urgiren: „a Logica Augustini libera me Domine": so antworte ich darauf mit Goudin: „quod Logica, quantum in Augustino infideli fuit molesta veritati, tantum in Augustino fideli veritatem contra Haereticos adjuvit".

*) Er will sagen, daß ich erst das ὄργανον haben und kennen müsse, ehe ich an die Real-Wissenschaften gehen könne.

Der Logik erster Theil:

Die niedere Logik (logica minor).

Erster Abschnitt:

Von den Terminen.

---

§. 1.

Aristoteles definirt in 1. Prior. den terminus also: „id, in quod resolvitur propositio tanquam in praedicatum et subjectum“. Daher ist die bekannte Definition von terminus entstanden, welche sagt: „termini sunt extrema definitionis“. In einer Proposition ist nämlich die copula das medium (Mittel, Band, Verbindungsglied) zwischen zwei Dingen, die, rücksichtlich des medium, als extrema bezeichnet werden müssen. Diese beiden verbundenen Theile können auch in so fern extrema heißen, als sie stets einander irgend wie entgegengesetzt sind quoad extensionem. Denn das Prädicat muß weitgreifender, allgemeiner, als das Subject, oder wenn, wie bei den identischen Sätzen, gleichumfassend, so doch ratione verschieden sein. Die copula selbst ist nicht ein terminus, sondern vinculum terminorum, wie man den Leim, der das Holz

zusammenhält, aus dem ein Instrument verfertigt ist, nicht einen Theil des Instruments nennt, wenigst nicht direct. Nimmt man aber das Wort terminus im weitern Sinne, so besteht jede Proposition aus drei Terminen, und dann ist die Definition von terminus keine andere, als „simplex dictio“, wie Thomas 1. Perih. l. 1. sagt.

Gemäß der gegebenen Definition ist ein Wort eigentlich nur dann terminus, wenn es als Theil eines Satzes erscheint. Hat man aber darüber gestritten, ob alle Wörter termini genannt werden können, so löst sich diese Frage leicht, wenn man beachtet, daß ein Wort terminus genannt werden kann nicht nur, wenn es actualiter Theil eines Satzes ist, sondern auch dann, wenn es habitualiter als solcher betrachtet wird, oder, genauer gesagt, wenn es cum habitudine ad terminum genommen wird. Diese habitudo ad terminum muß aber wenigstens intendirt sein, um ein Wort als terminus zu bezeichnen. Jedes Wort ist ein Zeichen (signum alicujus perceptionis); aber nicht jedes Zeichen ist ein terminus. Wenn ein Wort ohne irgend welche Rücksicht auf einen Satz betrachtet wird, so ist es kein terminus, — wie z. B. ein Stein, der noch im Felsen sitzt, als solcher noch kein Theil der Mauer ist, sondern erst dann, wenn er dazu irgend bestimmt und zubereitet wird.

§. 2.

Eintheilung.

Unter den verschiedenen Eintheilungen der Terminen sind folgende die vorzüglichsten:

1. Terminus mentalis, vocalis, scriptus.

2. Subjectum, praedicatum.

3. Categorematicus, syncategorematicus, mixtus. — Categorematicus ist der Terminus, welcher durch sich selbst Etwas bezeichnet, als Mensch, Stein, Himmel. Syncategorematicus ist der, welcher nicht durch sich selbst, sondern mit einem anderen verbunden Etwas bezeichnet, z. B. alle, keine, etwas. — Mixtus ist der, welcher virtualiter die beiden anderen in sich enthält, z. B. Niemand oder Keiner, d. h. kein Mensch.

4. Concretus, abstractus. **Abstract** ist der Terminus, der eine **Form** ohne ein **Subject** (Weisheit), — **Concret**, der eine Form **in** einem Subjecte (Weiser) bezeichnet.

5. Adjectivum, substantivum (oder connativum et absolutum). Terminus adjectivus oder connativus ist der, welcher eine Sache als Zusatz, als zu einem Anderen zugehörig, ausdrückt; substantivus der, welcher eine Sache als durch sich selbst bestehend faßt.

6. Singularis, universalis. Will man particularis hinzunehmen, so beachte man, daß doch der term. particularis, im Gegensatze zu singularis, der nur Einem Dinge zukommt, zusammenfällt mit dem universalis, aber mit Rücksicht auf diesen letzteren wieder singularis ist.

7. Terminus univocus, analogus, aequivocus. **Univok** (eindeutig) ist der Terminus, welcher eine Sache in mehren Dingen auf **dieselbe** Weise seiend bezeichnet (homo de Petro et de Paulo); — **analog**, der eine Sache bezeichnet, die simpliciter in mehren Dingen *verschieden*, aber secundum quid sich *ähnlich* ist (pes animalis, montis); — **äquivok**, der ganz verschiedene Dinge bezeichnet (canis: animal, sidus, piscis).

8. Terminus primae et secundae intentionis. Term. primae intentionis ist das Wort, welches das wirklich existirende Ding bezeichnet, secundum statum, quem habet a parte rei, (homo, leo); — term. secundae intentionis bezeichnet das Ding nicht, wie es subsistirt an sich, sondern in einer Weise, die ihm der Verstand, die erkennende Thätigkeit, gibt, secundum aliquem statum, quem recipit ab intellectu (praedicatum, genus, species). Das „intentionis" sagt hier so viel als „considerationis" = Anschauungs- oder Betrachtungsweise.

9. Complexus, incomplexus. Term. complexus, der, wenn auch mit einem anderen verbunden, doch durch sich selbst eine volle Bezeichnung hat (animus bonus); — incomplexus, dessen Theile getrennt nicht das Ganze bezeichnen (coelum, corpus). Einige termini complexi sind complexi *voce et non* re (Marcus Tullius Cicero = unus homo), andere sind complexi *re, non voce* (poeta = homo et ars poetica), wieder andere sind complexi *re et voce* (Virgilius poeta).

10. Positivus, negativus. Die termini negativi werden auch infiniti genannt, oder besser indefiniti. Man beachte, daß die negativen Terminen nach Thomas nicht gleich sind denen, welche die Opposition ausdrücken, z. B. non amor ist nicht gleich odium (Th. 1. Perih. l. 4.); „terminus enim indefinitus imponitur a negatione ideoque nihil significat determinatum." — Zuweilen bedienen wir uns der indefiniten Terminen, um positive Sachen zu bezeichnen, wozu wir der positiven Ausdrücke entbehren, z. B. wenn wir Gott **unendlich, unbeschränkt, unkörperlich** nennen. Diese Ausdrücke sind zwar dem Wortlaute nach negativ, aber der Bezeichnung nach positiv *(voce*

negativi, sed *significatione* positivi term.) *) — Während einige Terminen zwar negativ dem Wortlaute nach, aber positiv dem Sinne nach, (weil sie positive Vollkommenheiten bezeichnen), — sind wieder andere positiv dem Worte nach, aber negativ der Bedeutung nach (mortale, corruptibile, noxium, vitium bezeichnen die Negation einer positiven Sache), — wieder andere sind in beider Hinsicht negativ (impius, injustus).

§. 3.

Eigenthümlichkeiten derselben. (proprietates).

Der eigenthümlichen Beschaffenheiten der Terminen sind fünf, nämlich:

1. Suppositio.
2. Amplicatio.
3. Restrictio.
4. Alienatio.
5. Appellatio.

Die vorzugsweise bedeutsame dieser fünf Proprietäten ist die erste, die suppositio. Unter suppositio versteht man die Setzung eines Terminus an Stelle dessen, was

---

*) Augustinus l. 5. de Trinit. c. 7. handelt weitläufig über diese termini negativi gegen die Arianer, um deren Cavillationen betreffs der Ausdrücke genitus und ingenitus zu begegnen.

der Terminus in der Wirklichkeit bezeichnet, oder besser: die Setzung eines Terminus an Stelle des wirklichen Dings. Da man nämlich beim Sprechen nicht die Sachen selbst setzen kann in ihrer wirklichen Existenz, so setzt man statt der Sachen eben den Terminus, der sie bezeichnet, wie wenn Rechenmeister oder Spieler sich erkünstelter Formen bedienen statt der wirklichen Gelder. In der Definition ist gesagt: „an Stelle dessen, was der Terminus in der Wirklichkeit bezeichnet". Wenn also dem Terminus kein wirkliches Ding entspricht, das er in Wahrheit bezeichne, so sagt man: es ist ein terminus *non supponens,* e r s u p p o n i r t n i c h t. So z. B. die Centauren kämpfen; hier ist das Subject ein terminus non supponens. Es ist aber nicht nothwendig, daß die mit dem Terminus bezeichnete Sache durchaus gar nicht existire; der Terminus supponirt nicht, wenn jetzt und hier, wann und wie ich rede, das Ding nicht existirt, während es doch existiren müßte, wenn meine Aussage wahr sein soll.

Von den verschiedenen Eintheilungen der suppositio sind folgende die hauptsächlichsten:

1. Die **materiale** und die **formale**. Die materiale Supposition ist es, wenn der Terminus für das Wort selbst gesetzt wird (homo est nomen); — die formale ist es, wenn der Terminus für die Sache selbst steht (homo est animal).

2. Die **einfache** und **reale**. Die einfache Supposition (supp. simplex) ist die Setzung eines Terminus statt des unmittelbar durch ihn bezeichneten Dings. Die **w i r k l i c h e** (realis) ist die Setzung eines Terminus statt des sowohl mittelbar, als unmittelbar durch ihn bezeichneten Dings. Es hat nämlich ein Wort zwei Bezeichnungsweisen, entweder nämlich eine **unmittelbare**, welche

das Wort zuerst und durch sich ausdrückt; oder eine mittelbare, welche nicht die ursprüngliche Bestimmung des Wortes, sondern eine abgeleitete, secundäre, extensive ist. So z. B. „Mensch" bezeichnet durch sich und unmittelbar „die menschliche Natur"; abgeleitet und mittelbar aber bezeichnet „Mensch" alle unter der menschlichen Natur (als species) begriffenen Individuen. Dagegen „Socrates" z. B. bezeichnet unmittelbar und durch sich ein bestimmtes Individuum der menschlichen Natur, den Sohn des Sophroniskus; mittelbar aber und secundär bezeichnet es die menschliche Natur, die in Socrates existirt. So bezeichnet „schwarz" an sich zuerst die dem Subjecte inhärirende Schwärze, secundär jedoch und mittelbar auch das Subject selbst, an welchem die Schwärze sich befindet. Wenn also die Wörter gesetzt werden für das unmittelbar Bezeichnete, so ist das die suppositio simplex; wenn jedoch für Beides, für das unmittelbar und mittelbar Bezeichnete, so ist das die suppositio realis (homo est species, nigrum est accidens: „homo" et „nigrum" supponunt simpliciter; — homo est vivens: „homo" supponit realiter, quia „homo" non notat solum „humanam naturam", sed omnia in hac specie individua viventia).

Beispiel rücksichtlich der Consequenz:

homo est species;
sed Petrus est homo:
ergo Petrus est species.

Hier wäre also zu antworten: consequentia non valet, quia „homo" in majori supponit mediate, et in minori immediate.

3. Die suppositio disjunctiva, distributiva, collectiva. Die suppositio disjunctiva ist, wenn ein gemein-

schaftlicher Terminus blos für einige der bezeichneten Dinge gesetzt wird, (aliquis homo est niger); die supp. distributiva, wenn ein gemeinschaftlicher Terminus für alle seine bezeichneten Dinge, sowohl im Einzelnen, als zusammen genommen, gesetzt wird (animal est sensitivum; animal für all' und jedes Thier; daher gilt auch die Schlußfolge auf jedes einzelne Thier). — Eine solche distributio kann nun eine completa und eine incompleta sein. Sie ist eine complete, wenn sie auch die untersten Individuen umfaßt, wie wenn ich sage: animal est sensitivum; denn nicht blos die species, sondern alle einzelnen Individuen sind sensitiv. Sie ist eine incomplete, wenn sie nicht alle Individuen, sondern nur alle Arten (species) umfaßt, wie wenn ich sage: omne animal fuit in arca Noë; denn hier wird animal nur für alle Species der Thiere genommen. Man sagt kurz also: Distributio completa vocatur pro singulis generum; distributio incompleta vocatur pro generibus singulorum. —

Die suppositio collectiva ist die Setzung eines Terminus für die bezeichneten Dinge gemeinschaftlich genommen, (Apostoli sunt duodecim).

Rücksichtlich der suppositio disjunctiva ist noch die Eintheilung zu merken in suppositio confusa und determinata. Confusa ist sie, wenn der Terminus indifferenter gesetzt wird an Statt jedes seiner bezeichneten Dinge, z. B. oculus est necessarius ad videndum; das eine oder andere Auge genügt zum Sehen, und die Nothwendigkeit fällt nicht determinate auf dieses oder das andere Auge. — Die suppos. determinata ist, wenn der Terminus für gewisse bestimmt bezeichnete Dinge gesetzt wird, oder, wenn das Prädicat geradezu (determinate) nur paßt auf einige bezeichnete Dinge des Subjects, z. B. aliquot

homines Americam detexerunt; diese Entdeckung fällt nicht indifferenter einigen Menschen zu, sondern bestimmten, dem Vespucius nämlich und Columbus.

Die Supposition wechselt vorzüglich wegen der termini syncategorematici (man nennt diese signa). Diese Terminen haben nämlich eine doppelte Differenz: die einen sind universell, die anderen particulär, beide aber affirmativ oder negativ. Universell affirmativ: omnis; universell negativ: nullus; particulär affirmativ: aliquis; particulär negativ: aliquis non. Man gibt für diese Supposition folgende vier Regeln:

1. Subjectum affectum signo universali supponit vel distributive vel collective, juxta exigentiam praedicati (omnis homo est admirativus; omnes Apostoli sunt duodecim).

2. Subjectum affectum signo particulari supponit confuse, vel determinate, pro exigentia praedicati (aliqua navis est necessaria ad transfretandum; aliquis homo est niger).

3. In propositione nullo signo affecta, si sit in materia necessaria (i. e. si praedicatum necessario vel convenit vel repugnat subjecto), subjectum supponit distributive, quia in materia necessaria propositio indefinita aequivalet universali e. g. homo est animal, idem est ac: omnis homo est animal. Si vero propositio sit in materia contingenti, (i. e. si praedicatum accidentaliter convenit subjecto) subjectum supponit disjunctive. Nam propositio indefinita in materia contingenti aequivalet particulari, ut: homo est albus, idem est, ac: aliquis homo est albus.

4. In propositione negativa praedicatum semper supponit distributive e. g. nullus homo est angelus;

angelus supponit pro omnibus et singulis angelis. In propositione vero affirmativa praedicatum supponit solummodo disjunctive, saltem per se loquendo, ut: homo est animal. Sensus est: hominem esse aliquod animantium. Dixi: per se loquendo; nam per accidens si praedicatum convertatur cum subjecto, suppositio est distributiva, e. g. omnis homo est rationalis, τό rationalis supponit pro omni rationali, quia convertitur cum homine.

Außer diesen vier gegebenen Regeln ist die generellste und sicherste diese: subjectum supponit juxta exigentiam praedicati. Ut ergo cognoscatur suppositio subjecti, attendenda est exigentia praedicati. So fordern die numerischen Terminen die suppositio collectiva (Apostoli sunt duodecim); die nothwendigen Terminen (termini necessitatis) erfordern eine suppositio confusa (oculus necessarius est ad videndum); die physischen Terminen (terminus naturaliter convenientis) erfordern eine suppositio distributiva (planetae sunt lucidae); die contingenten Terminen erfordern die suppositio disjunctiva (homines sunt albi). — So viel über die suppositio.

§. 4.

Die übrigen vier Proprietates der Terminen sind von minderer Bedeutung, etwa die appellatio ausgenommen, über welche bald ein Mehreres.

Die zweite Proprietät der Terminen ist die Amplificatio. Diese ist die Ausdehnung (extensio) eines Terminus von einer weniger umfangreichen zu einer

mehr umfangreichen Bezeichnung, z. B. mansueti haereditabunt terram; mansueti supponirt ex vi praedicati eigentlich nur pro futuris; es wird jedoch genommen nicht allein pro futuris, sondern auch pro praesentibus et praeteritis.

Die dritte Proprietät ist die restrictio, das gerade Gegentheil von der ampliatio, z. B. der Aethiopier ist weiß rücksichtlich der Zähne. Das „rücksichtlich" restringirt das Prädicat auf einen Theil des ganzen Subjects (e. g. princeps credulus est crudelis; τό credulus restringit τό princeps ad aliquos tantum).

Die vierte Proprietät ist die alienatio. Sie ist der Gebrauch eines terminus in einem übertragenen und metaphorischen Sinne (in sensu translatitio et metaphorico), z. B. wenn die Schrift Christus nennt: sol justitiae, oder agnum dominatorem terrae. (Hieronymus vocat Hilarium: „Rhodanum eloquentiae"; — Pythagoras vocat justitiam „salem vitae").

Die fünfte und letzte Proprietät ist die appellatio. Diese ist die specielle Weise, in welcher ein terminus genommen wird durch Verbindung mit einem andern. Appellatio est applicatio, qua significatio unius termini speciali modo adjungitur significationi alterius. Nicht jede Applicatio eines Prädicats zu seinem Subject wird Appellatio genannt; sondern die applicatio praedicati ad subjectum wird nur dann appellatio genannt, wenn jene Verbindung in einer besonderen Weise, unter einem besondern Gesichtspunkt und also mit einer gewissen Modification geschieht. (Die einfache Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte wird enuntiatio genannt). Die Appellatio ist entweder eine app. materialis oder eine app. formalis. Die Appellatio ist eine materielle, wenn

die Zurückbeziehung des Prädicats auf die Materie des Subjects (auf das Substratum) geht, z. B. Basilius Magnus fuit theologus, das theologus geht auf Basilius. Die Appellatio ist eine formelle, wenn die Zurückbeziehung auf die Form des Subjects geht, z. B. Basilius fuit magnus theologus, das theologus geht auf Bas. Mag. der Form nach, d. i. insofern Basilius ein magnus ist. Die gegebene Eintheilung leuchtet ein, wenn man sich erinnert, daß in jedem terminus concretus ein Doppeltes bezeichnet wird, das Formale und das Materiale; z. B. Mensch bezeichnet material die Person, formal die menschliche Natur; weiß bezeichnet formal die Weiße, material den weißen Gegenstand. Ein Beispiel wird die Sache klar machen: medicus sanat; das sanat geht formaliter auf medicus; medicus cantat, das cantat geht materialiter auf medicus, würde aber formaliter auf den medicus als musicus gehen.

Für die Appellatio gelten besonders folgende drei Regeln:

Die erste ist: Wenn das Subject der Proposition ein Substantiv mit einem Adjectiv ist, und das Adjectiv also vor der Copula ist: so ist die appellatio eine materiale, z. B. Alexander der Große war ein Schüler des Aristoteles. „Schüler" bezieht sich auf Alexander nicht in so fern er ein Großer ist, sondern direct (simpliciter) als Alexander. Wenn ich aber sage: Alexander der Große war ein großer Schüler des Aristoteles, so ist die appellatio eine formale, denn „Schüler" geht auf Alexander, insofern er ein Großer ist.

Die zweite Regel ist: Wenn in einem Satze das Subject ein concreter terminus ist, so ist die appellatio eine materiale, d. i. das Prädicat bezieht sich auf das

Materiale des Subjects, wenigstens nach logischer Strenge (in rigore logico), z. B. wenn ich sage: der Mensch ist weiß, so ist der Sinn: der Gegenstand der Wirklichkeit, der existirt, und die menschliche Natur hat, besitzt auch zugleich die Weiße. Deßhalb ist der Satz falsch: Der Mensch ist Gott geworden. Denn der Sinn wäre logisch; das Suppositum, welches die menschliche Natur hat, ist Gott geworden (empfing die göttliche Natur) — was falsch ist. Aber der Satz: Gott ist Mensch geworden, ist richtig, weil der Sinn ist: das Suppositum, welches die göttliche Natur hat, ist Mensch geworden, (nahm die menschliche Natur an.)

Die dritte Regel ist: Die primitiven Zahlen: eins, zwei, drei ꝛc. (numeralia primitiva), wenn sie sich auf Substantive beziehen, geben sowohl die materiale als formale appellatio, und vervielfachen sowohl die Form, als das Suppositum; wenn sie sich aber auf Adjective beziehen, so ist die appellatio blos eine materiale, und sie vervielfachen dann nicht die Form, sondern blos das Suppositum. Deßhalb ist der Satz falsch: Es sind drei Götter. Wahr aber ist der Satz: Es sind drei göttliche (sunt tres Divini). Weil aber auch das Adjectivum als Substantivum genommen werden kann, so tritt in diesem Falle obige Regel wieder ein. Deßhalb, wenn Athanasius gegen Arius sagt: non esse tres omnipotentes, nimmt er gegen Arius das omnipotentes substantivisch. Denn, adjectivisch genommen, können und müssen wir sagen: tres sunt omnipotentes i. e. tres habentes potentiam eandem.

Statt der besonderen Regeln, welche für die appellatio gegeben werden, kann auch folgende praktische Regel genügen: man nehme seine Zuflucht, gemäß dem Sinne,

zu folgenden specificirenden Partikeln: quatenus, secundum, oder zu ut reduplicative; z. B. Christus est aeternus i. e. quatenus Deus. Christus est homo aeternus: (falsum). Chr. aeternus est homo (verum). An album sit dulce? reduplicative ut album non.

Uebrigens ist zu bemerken, daß diese Sachen, so trivial sie scheinen, doch von Bedeutung werden können, z. B. wenn es sich fragt, ob ich sagen darf: homo factus est Deus, eben so wie ich sage: Deus factus est homo. Der h. Thomas antwortet bei dieser Frage so: dicendum, quod terminus in subjecto positus tenetur materialiter i. e. pro supposito; positus vero in praedicato, tenetur formaliter i. e. pro natura significata. Et ideo, cum dicitur: „homo factus est Deus", ipsum fieri non attribuitur humanae naturae; sed supposita humanae naturae, quod est ab aeterno Deus, et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur: „Deus factus est homo" factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam, et ideo haec est vera, prima autem falsa.

Ein anderes Beispiel, um die Anwendung zu sehen, welche von den oben gegebenen Sachen gemacht werden können und müssen, sehe man Sa. s. Th. p. 1. q. 39. a. 3., wo folgender passus vorkommt: s. Th. S. p. 1. q. 39. a. 3. in corp. a.: Nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae; nomina vera adjectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subjecto. Substantia autem, sicut per se habet esse, ita et per se habet unitatem vel multitudinem. Unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex

subjecto suscipiunt unitatem, et multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita.

Die Application auf die Trinität ist dann folgende (l. c.): In Divinis essentia Divina significatur per modum formae, quae quidem simplex est et maxime una. Unde nomina significantia divinam Essentiam substantive singulariter et non pluraliter de tribus personis praedicantur. Haec igitur est ratio, quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem et Filium et Spiritum S. non dicimus tres Deos sed unum Deum, quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. — Ea vero, quae significant essentiam adjective, praedicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres aeternos et increatos, et immensos, si adjective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus, unum increatum, immensum, aeternum (ut Athanas. dicit in Symb. fid.)“.

Zweiter Abschnitt.

Der Satz (propositio).

---

§. 5.

Wie der terminus das Zeichen und der Ausdruck der einfachen Vorstellung (apprehensio — perceptio) ist: so ist der Satz das Zeichen und der Ausdruck des Urtheils. Wenn der Satz das Zeichen und der Ausdruck des Urtheils ist, so muß Alles das, was vom Urtheile gilt, auch vom Satze gelten u. u. Das Urtheil ist der innere Act, dessen äußerer Ausdruck die Proposition ist. Das Urtheil als innern Act behandelt in der Psychologie die Ideologie. Das Urtheil als äußerer Act, als Satz, ist Gegenstand der Logik.

---

§. 6.

Der Satz (propositio), logisch genommen, ist derjenige Redeausdruck, in welchem Eins von dem Anderen ausgesagt wird (enuntiatio). Das ist die definitio essentialis des Satzes. Denn darin, daß Eins von dem Anderen ausgesagt wird, besteht das Wesen des

Satzes.*) Wenn man aber die Proposition definirt, als oratio susceptiva veri et falsi, so ist das eine definitio descriptiva derselben; denn das suscipere verum et falsum ist eine Eigenthümlichkeit (proprietas) der Proposition, — eine Eigenthümlichkeit, welche die Aussage als das Wesen voraussetzt, nothwendig aber jeder Aussage als solcher folgt. Die Wahrheit oder Falschheit liegt nämlich im Urtheil („veritas et falsitas non est, nisi in intellectu judicante i. e. componente et dividente" Th.), consequent in der Proposition. Die Definition, Division und Argumentation werden nur in sofern wahr oder falsch genannt, als dieselben die Proposition, die Behauptung, einschließen. Wenn die Wahrheit im Object die Wirklichkeit ist, so kann die Wahrheit im (erkennenden) Subject nichts anderes sein, als die

---

*) Satz ist also Behauptung. Diese besteht aus dem Satzgegenstande (subjectum), der Satzaussage (praedicatum) und der Satzverbindung (copula). Letztere kann in der Satzaussage zugleich enthalten sein, wenn die Aussage durch ein Zeitwort geschieht. Die einzige Copula ist nämlich eigentlich nur die durch das Zeitwort sein, welches in jedem anderen Zeitworte eingeschlossen ist (ich schreibe = ich bin schreibend). — Es sei hier noch bemerkt, daß das Prädicat stets einen weiteren Umfang haben muß, als das Subject, oder zum mindesten einen eben so weiten, wie das bei den identischen Sätzen der Fall ist (ensis est gladius). Wäre der Umfang des Prädicats ein engerer, als der des Subjects, so wäre das Subject in dem Prädicat nicht enthalten, es wäre dem Prädicat nicht unterworfen, oder, mit anderen Worten: das Subject wäre eben nicht subjicirt, — es wäre nicht Subjectum.

Uebereinstimmung der Erkenntniß mit der Wirklichkeit.

Da die Definition als solche auf die Terminen geht, und die Proposition als solche auf das Urtheil, so leuchtet ein, daß man die Logik, während sie im Allgemeinen als die scientia de ente rationis zu fassen, in ihren speciellen Haupttheilen sowohl als die scientia de termino, propositione et argumentatione, als auch als scientia recte definiendi, judicandi et argumentandi bezeichnet werden muß.

§. 7.

Mannigfaltigkeit des Satzes.

Rücksichtlich der Eintheilung des Satzes sind folgende drei Gesichtspunkte zu nehmen:

1. Die Proposition an sich und im Allgemeinen genommen.
2. Die Proposition nach Materie, Form, Quantität und Qualität.
3. Die Proposition genommen rücksichtlich der Weise (modus), wie die Aussage geschieht.

Ad 1. Die Proposition, an sich und im Allgemeinen genommen, kann sein categorisch oder einfach (categorica seu simplex) und hypothetisch oder zusammengesetzt (hypothetica seu composita).

Der categorische Satz ist derjenige, welcher aus dem Subject, Prädicat und der Copula besteht als aus seinen nothwendigen Bestandtheilen. Es kann aber das

eine oder andere Extrem der Proposition wieder ein vollständiger Satz sein (Hegel docet, nihilum esse aliquid; incertum est, utrum Salomon salvatus sit necne).

Die zusammengesetzte Proposition (hypothetica) ist die, welche aus zwei oder mehreren einfachen besteht, die durch irgend welche Partikel verbunden sind (Romulus eodem tempore condidit Romam, quo Achab in Judaea regnabat). — Die zusammengesetzte Proposition ist fünffach: conditionalis, rationalis*), caussalis, copulativa, disjunctiva.

Ad 2. Die einfache Proposition kann rücksichtlich ihrer Materie, Form, Quantität und Qualität betrachtet werden. Darnach geben sich die weiteren Eintheilungen. Die Proposition ist nämlich ein Zusammengesetztes (compositum), in welchem die Theile dasselbe Verhältniß zu einander haben, wie in dem compositum naturale. Die materia propositionis sind die Terminen in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander. Die forma propositionis ist die Aussage (enunciatio) des einen Terminus von dem anderen. Die quantitas propositionis ist ihre Ausdehnung (extensio) auf mehrere oder wenigere Dinge. Die qualitas propositionis ist das, was der Aussage nothwendig folgt: Wahrheit oder Falschheit.

a. Rücksichtlich der materia ist die Proposition: necessaria, contingens**), possibilis, impossibilis.

---

*) Rationalis, weil die ratio, den Grund, angebend: ergo, igitur (Joseph erat justus — ergo amicus Deo).

**) Contingens: quod contingit esse = quod potest esse et non esse, esse sic et esse aliter = praedicatum convenit accidendaliter, ita ut possit etiam non convenire (e. g. homo est bonus, equus currit).

b. Rücksichtlich der forma ist die Proposition: negativa, affirmativa. Wobei zu bemerken, daß die Proposition nur dann eine negative ist, wenn die Negation in dem Zeitwort liegt. Eine negative Partikel in dem Prädicat oder Subject macht keine negative Proposition.

c. Rücksichtlich der quantitatis ist die Proposition: universalis, particularis, singularis, indefinita. *Universalis,* quae afficitur signo universali (omnis); *particularis,* quae afficitur signo particulari (quidam); *singularis,* quae afficitur signo singulari (hic Petrus); *indefinita,* quae nullo signo afficitur (homo est justus).

d. Rücksichtlich der qualitas ist die Proposition: vera, falsa. *Vera,* quae enunciat res, sicuti sunt; *falsa,* quae enunciat res aliter, ac sunt.

Ad 3. Die Proposition, genommen rücksichtlich des modus enunciationis, ist: absoluta, modalis, exponibilis, exponens.

a. Propositio absoluta et modalis: Der absolute Satz ist derjenige, welcher nichts, als die einfache Aussage enthält (homo est rationalis).

Der absolute Satz wird auch genannt „propos. de inesse", eben weil er präcise nichts anderes sagt, als: praedicatum inesse subjecto, vel non inesse.

Der modale Satz ist derjenige, welcher außerdem auch den modus ausdrückt, wie das Prädicat dem Subjecte zukommt. Das aber kann, wie oben schon gesagt, auf vierfache Weise geschehen: necessario, contingenter, possibiliter und impossibiliter. (Deus ut necessario aeternus; — homo est contingenter bonus; — peccator est possibiliter justus; — angelus est impossibiliter corpus). Diese modi können aber auf doppelte Weise ausgedrückt werden: nominaliter nämlich und

adverbialiter. Wenn ich sage: homo est contingenter albus, so ist der modus adverbialiter ausgedrückt. Sage ich aber: hominem esse album est contingens, so ist der modus nominaliter ausgedrückt. Die propositio modalis, worin der modus nominaliter ausgedrückt ist, wird genannt propositio modalis composita. Die prop. modalis, worin der modus adverbialiter ausgedrückt ist, wird genannt prop. modalis divisa. Die Ursache dieser Benennung ist die: die erste, die prop. modalis composita, gibt nämlich den sensus compositus, d. h. vereinigt das Prädicat mit dem Materialen des Subjects, einschließlich auch das Formale; die zweite aber, die prop. mod. divisa, gibt den sensus divisus, d. h. vereinigt das Prädicat mit dem Materialen des Subjects, ausschließlich das Formale. (Eine Unterscheidung, die von der größten Bedeutung geworden ist in der Lehre von der Gnade.) Ein Beispiel wird die Sache klar machen. Wenn ich sage: die Wand ist möglicher Weise weiß, so ist der Sinn, daß die Wand, das Subject der Weiße, die Schwärze annehme, mit Ausschluß der Weiße. Wenn ich aber sage: es ist möglich, daß das Weiße schwarz sei: so ist der Sinn: es ist möglich, daß das Subject, welches die Weiße besitzt, zugleich die Schwärze annehmen kann mit Beibehalt des Weißen. Mag man nun in solchen Sätzen die oben gegebene Form nach logischer Strenge beibehalten oder nicht (auf die forma accidentalis des Ausdrucks kommt es nicht an), so muß man doch stets die gegebene Distinction beachten. Mag ich sagen: die Wand ist möglicher Weise weiß, oder: es ist möglich, daß die Wand weiß sei, — jedenfalls muß ich antworten: distinguo; in sensu composito i. e. componendo albedinem cum nigro, nego; in sensu diviso i. e. seclusa albedine, concedo.

b. Propos. exponens et exponibilis. Die einfache Uebersetzung genannter Terminen gibt die volle Erklärung derselben. Die propos. exponens ist die erklärende (erläuternde), und die prop. exponibilis die erklärbare (erklärungsbedürftige) Proposition. Diese ist also eine dunkele und die erste eine klare. — Die erklärungsbedürftigen Sätze (prop. exponibiles) sind vorzüglich folgende drei: exclusiva, exceptiva und reduplicativa. Die exclusiva wird gegeben mit den Partikeln: dumtaxat, solum, sei es nun, daß sich die Ausschließung auf das Subject oder auf das Prädicat bezieht. Die exceptiva wird gegeben mit den Partikeln: praeter, extra. Die reduplicativa wird gegeben mit den Partikeln: in quantum, quatenus, formaliter ut, secundum quod, reduplicative ut, ut sic. Die prop. reduplicativa wird so genannt, weil das Subject gewissermaßen verdoppelt erscheint. Diese Verdoppelung kann nun eine solche sein, daß das Subject als solches bleibt (und das wird reduplicative genannt) oder, daß das Subject specificirt wird (und das heißt specificative). Diese Distinction ist von großer Wichtigkeit. Das Prädicat kommt dem Subjecte zu reduplicative, wenn das Subject als solches die ratio formalis ist, warum das Prädicat ihm zukommt. Das Prädicat kommt dem Subjecte zu specificative, wenn das Subject als solches nicht die Ursache des Prädicats ist, aber doch das Prädicat erhalten kann. Ein Beispiel wird die Sache klar machen. „Der Mensch wird Gott schauen.“ Dieser Satz ist falsch reduplicative: „der Mensch als Mensch“; aber wahr ist sie specificative: „der Mensch als Christ“. (Christianus supernaturaliter elevatus).

§. 8.

Eigenthümlichkeiten der Proposition (proprietates).

Dieser sind drei: oppositio, aequipollentia und conversio. (Entgegenstellung, Gleichbedeutung und Umkehr.)

1) Die Entgegenstellung der Sätze (oppositio). Die Opposition wird definirt: affirmatio et negatio ejusdem de eodem, oder: der Widerspruch zwischen zwei Sätzen, die aus demselben Prädicate und demselben Subject bestehen (repugnantia inter duas propositiones eodem praedicato et subjecto constantes). Zwei Bedingungen werden also zur Opposition erfordert: 1) daß jeder Satz dasselbe Prädicat und dasselbe Subject habe. Denn die geringste Veränderung im Prädicat oder Subject hebt die Opposition auf. — 2) Die zweite Bedingung ist, daß der Eine Satz affirmativ, der Andere aber negativ sei.

Die Opposition ist dreifach: contradictoria, contraria und subcontraria.

Die contradictorische Opposition ist die Repugnanz zwischen zwei Sätzen, von denen der eine universal, der andere particulär ist, oder von denen jeder singulär, der eine affirmativ, der andere negativ ist. — Für contradictorische Sätze gilt die Regel, daß sie niemals beide wahr oder falsch sein können, gemäß dem principium contradictionis.

Die conträre Opposition ist die Repugnanz zwischen

zwei universalen Sätzen, von denen der eine affirmativ, der andere negativ ist.

Für die conträren Sätze gilt die Regel, daß sie niemals beide wahr, wohl aber beide falsch sein können. (Der Grund für diese Regel liegt darin, daß die universale Behauptung jede Einzelbehauptung mit einschließt.)

Die subconträre Opposition ist die Repugnanz zwischen zwei particulären Sätzen, von denen der eine bejaht, der andere verneint. — Für diese subconträren Sätze gilt die Regel, daß sie niemals beide falsch, wohl aber beide wahr sein können. (Der Grund ist, weil, wenn zwei subconträre Sätze zugleich falsch wären, ihr contradictorisches Gegentheil zugleich wahr wäre. Da dieses aber conträr wäre, so würde folgen, daß zwei conträre Sätze zugleich wahr wären, was unmöglich ist).

Einige fügen zu diesen genannten drei Oppositionen noch eine vierte, die opp. subalterna. Sie ist die Repugnanz zwischen zwei affirmativen oder zwei negativen Sätzen, von denen der eine universal, der andere particulär ist. Aber diese sogenannte oppositio subalterna ist keine Opposition im eigentlichen Sinne, weil sie nicht geschieht durch Affirmation und Negation, welches wir als die zweite Bedingung für die Opposition oben angegeben haben.

§. 9.

Die aequipollentia (Gleichbedeutung.)

Die Aequipollenz ist die Gleichbedeutung zweier Sätze durch die Gleichbedeutung ihrer Zeichen (signorum).

Wie also jeder Satz seinen Gegensatz hat, so hat er auch seinen gleichbedeutenden Satz. Wenn also eine negative Partikel zu einem affirmativen Satze hinzugefügt wird, so wird der negative Satz äquivalent seinem contradictorischen Gegentheile, z. B. omnis homo est justus — non omnis homo est justus = aliquis homo non est justus.

Für diese Aequipollenz gelten drei Regeln:

1) Wenn in den contradictorischen Sätzen dem Subjecte des Satzes die Negation vorgesetzt wird, so wird er gleichbedeutend seinem wiederum contradictorischen Satze (non aliquis homo est justus = nullus homo est justus).

2) Wenn in den conträren Sätzen die Negation nach dem Subjecte gesetzt wird, so wird dieser conträre Satz gleichbedeutend seinem contradictorischen (nullus homo loquitur — nullus homo non loquitur = omnis homo loquitur).

3) Der subalterne Satz wird gleichbedeutend seinem anderen subalternen Satze, wenn jenem die Negation vor und nach dem Subjecte gegeben wird (aliquis homo loquitur — non aliquis homo non loquitur = omnis homo loquitur).

Der Grund jener Regeln ist der: die negative Partikel leugnet das, was ihr nachfolgt. Wenn sie also einer universellen affirmativen Proposition vorgesetzt wird, so leugnet sie ihre Universalität und Affirmation, und macht dieselbe zur particularen und negativen. Wenn aber die Negation einer universalen Bezeichnung nachfolgt, so läßt sie dieselbe in ihrer Universalität und leugnet blos die Affirmation.

Diese Regeln gibt man für das Gedächtniß in folgendem Verse:

Prae contradic. post, contra. prae postque sulbalter. i. e. si vis reddere propositiones aequipollentes, negationem praepone contradictoriis, postpone contrariis, praepone et postpone sulbalternis.*)

§. 10.

Conversio (Umkehr).

Die Umkehr des Satzes geschieht, mit Beibehaltung der Wahrheit des Satzes, so, daß das Subject zum Prädicat und das Prädicat zum Subject genommen wird, z. B. aliquis homo est niger — aliquod nigrum est homo.

Die Sätze, welche die Conversionen annehmen, kön-

---

*) Aequipollentia praecipue valet ad cognoscendas significationes propositionum, quae obscure apparent, v. g. Pelagiani et alii Heterodoxi ex verbis Chr. Mtth. v. 34. „ego autem dico vobis, non jurare omnino“ inferebant, Christianis esse illicitum jusjurandum. Hoc sophisma facile solvitur adhibita aequipollentia. Haec enim propositio: „non jurare omnino“ non aequivalet huic universali: „omnino non jurare“, sed huic: „non omnino jurare“ i. e. non semper, neque ex qualibet occasione. Nam particula negativa proposita signo universali affirmativo efficit, ut propositio universalis affirmativa aequipolleat particulari negativae v. g. non omnis homo est justus, aequipollet isti: aliquis homo non est justus.

nen vierfach sein. Sie werden mit den Vocalen a, e, i, o bezeichnet, wie folgt:

a = universal affirmativ (omnis homo est justus),
e = universal negativ (nullus homo est justus),
i = particulär affirmativ (aliquis homo est justus),
o = particulär negativ (aliquis homo non est justus).

Deßhalb gibt es eine dreifache Conversion:

1) simplex,
2) per accidens,
3) per contrapositionem.

Die Conversio simplex ist die Verwandlung des Prädicats in's Subject mit Behaltung der Quantität, d. i. der Universalität oder Particularität (aliquis homo est justus — aliquis justus est homo).

Die Conversio per accidens ist die Verwandlung des Prädicats in's Subject mit veränderter Quantität, so daß aus der universalen Behauptung eine particuläre wird (omnis homo est animal — aliquod animal est homo).

Die conversio per contrapositionem ist die Verwandlung des Prädicats in's Subject mit Verwandlung der termini finiti in termini infiniti (terminus infinitus est, qui afficitur particula negativa, ut „non homo"), (omnis homo est animal — omne non animal est non homo).

Der Regeln für die Conversion sind drei:

1) Die universale negative Behauptung und die particulare affirmative werden einfach umgekehrt (convertuntur simpliciter), z. B. nullus homo est angelus, nullus angelus est homo.

2) Die universale affirmative und universale negative Behauptung wird umgekehrt per accidens (omnis homo

est animal — aliquod animal est homo; — nullus homo est planta, — aliqua planta non est homo).

3) Die particuläre negative und die universale affirmative Behauptung wird umgekehrt per contrapositionem (aliquis homo non est justus — aliquis non justus non est non homo; — omnis homo est animal, — omne non animal est non homo).

Diese Regeln faßt man für's Gedächtniß zusammen in folgenden Vers:

Feci simpliciter convertitur, Eva per accid(ens),
Asto per contra(positionem), sic fit conversio tota.

Die vier Vocale in den Wörtern feci, eva, asto haben die oben gegebenen Bedeutungen:

a = universalis affirmativa.
e = universalis negativa.
i = particularis affirmativa.
o = particularis negativa.

Diese vier verschiedenen Sätze mit Bezeichnung der Vocale a, e, i, o gibt man in folgendem Verse:

asserit a, negat e, verum generaliter ambo,
asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

Der Sinn des zuerst gegebenen Verses ist dieser: Die universale negative und die particulare affirmative Behauptung (ausgedrückt in dem Worte feci durch die Vocale e und i) werden einfach umgekehrt (convertuntur simpliciter).

Die universale negative und die universale affirmative Behauptung (ausgedrückt durch e und a in dem Worte eva) werden umgekehrt per accidens.

Die universale affirmative und die particulare negative Behauptung (ausgedrückt durch a und o in dem Worte asto) werden umgekehrt per contrapositionem.

§. 11.

Es erübrigt noch rücksichtlich der Umkehr der propositiones modales Einiges zu bemerken. Wiewohl man für dieselben verschiedene und sehr präcise Regeln in den scholastischen Werken findet, so kann doch Folgendes genügen.

Wenn diese Art Sätze propositiones modales divisae sind (i. e. wenn der modus adverbialiter ausgedrückt ist, wie: homo est contingenter albus), so gilt von ihnen dasselbe, was von der propositiones absolutae gilt. Wenn diese modalen Sätze aber propositiones modales compositae sind (i. e. wenn der modus nominaliter ausgedrückt ist, wie: contingens est hominem esse album), so kann die Conversion im Allgemeinen nicht angewandt werden; denn der ausgedrückte modus betrifft das Prädicat und darf deßhalb auf keinerlei Weise verändert werden. Die Oppositio kommt bei diesen Sätzen nur als contradictoria vor, weil alle jene Propositionen gleichsam singulär sind. Denn wenn ich sage: necessarium est, omnem hominem esse rationalem, so ist das dasselbe, als wenn ich sage, der Satz: homo est rationalis, est necessario vera. Bei den propositiones singulares gibt es aber nur die oppositio contradictoria.

Uebrigens kann bei diesen Sätzen eine andere oppositio, die von dem modus herrührt, vorkommen (cf. s. Th. opusc. 40.) Das necessarium hat Aehnlichkeit mit einem universalen affirmativen Ausdrucke; denn was nothwendig ist, ist immer. Impossibile hat Aehnlichkeit

mit einem universalen negativen Ausdrucke; denn was unmöglich ist, ist niemals. Possibile aber und contingens haben Aehnlichkeit mit einem particulären Ausdrucke; denn was möglich und zufällig ist, ist zuweilen und ist zuweilen nicht. Also: necesse est esse et impossibile est esse, sunt contraria. Possibile est esse et possibile est non esse, sunt subcontraria. Necesse est esse, et possibile est esse, sunt subalterna, sicut: impossibile est esse, et possibile est non esse. At vero: necessarium est esse, et possibile est non esse, — impossibile est esse et possibile est esse sunt contradictoria. Unde si apponatur illis particula negativa, juxta praedictas regulas, poterunt reddi invicem aequipollentia.

Dritter Abschnitt.

Argumentation.

---

§. 12.

Wesen derselben im Allgemeinen (quid sit.)

Die dritte Thätigkeit des menschlichen Intellects ist die Beweisführung (discursus, ratiocinatio, argumentatio), d. i. jener Act, durch welchen aus einer oder mehreren schon bekannten Wahrheiten auf eine dritte, damit verbundene, aber bisher unbekannte, übergegangen wird. Der menschliche Intellect zeigt sich uns nämlich factisch nicht als ein solcher, der die ganze Wahrheit oder den Zusammenhang einer gewissen Reihe von Wahrheiten plötzlich überschauete und durchschauete (intuitive), sondern als einer, der von der Erkenntniß Einer Wahrheit allmählig weiter vorzudringen hat zur Erkenntniß Anderer, mehr oder weniger mit den ersterkannten zusammenhangenden Wahrheiten. Das bringt eben die Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens mit sich, das theils in actu, theils in potentia zur Erkenntniß sich befindet.*) Die Schwäche des menschlichen Er-

---

*) Anders ist die Sache bei den reinen Geistern: „Angeli cum perfusi sint lumine pleniori omniaque naturalia comprehen-

kenntnißvermögens steht in directem Zusammenhange mit der Beschaffenheit des zu erkennenden Objects. Die Wahrheiten sind nämlich entweder incomplexe oder complexe. Die ersteren, die incomplexen, werden erkannt durch die Definition und die Division. Durch die Definition wird geantwortet auf die Frage: quid sit; durch die Division wird geantwortet auf die Frage: quotuplex sit. — Die complexen Wahrheiten dagegen werden erkannt durch die Argumentation. Weil nämlich die complexen Wahrheiten dunkeler sind und deßhalb schwieriger, als die incomplexen, so muß zu den incomplexen Wahrheiten zurückgegangen und von ihnen ausgegangen werden, um durch den sich ergebenden Zusammenhang der einen mit der anderen die weitere complexe Wahrheit zu finden. Dieser Proceß (processus sive discursus) kann aber nicht nach Belieben und Willkühr, sondern muß nach Gesetzen der Wahrheit, nach logischen Gesetzen, vorgenommen werden. Der metaphysische Grund für die Möglichkeit dieses modus cognoscendi liegt also in der Einheit der Wahrheit, d. i. in dem nothwendigen (= mehr oder weniger nothwendigen oder nothwendig nicht nothwendigen) Zusammenhange aller Einzelwahr-

---

dant visis principiis, statim in iis naturaliter perspiciunt universa, quae in eis cognosci possunt; nec circa supernaturalia discurrunt; nam in horum cognitionem ex se ipsis venire non possunt conferendo, sed solum ex revelatione divina. Multo magis Deus, cujus sapientia infinita est, unico actu, qui ipsemet Deus est, seipsum et omnia alia comprehendit. Quapropter scientia in Deo et in Angelis non est discursiva, sed intuitiva. Discursiva scientia soli homini propria est.“ (s. Thom.)

heiten unter sich und mit der höchsten Wahrheit. (S. Vorhallen).

Wollen wir also die Argumentation definiren, so ist mit Thomas (Sa. p. 1. q. 14. a. 7. — und q. 58. a. 3.) zu sagen: Argumentatio est quidam motus et discursus sive progressio, qua intellectus ex uno cognito ad aliud cognoscendum procedit — oder: argumentatio est oratio, in qua unum infertur ex alio — oder: argumentatio est operatio logica, per quam ex uno vel pluribus notis cognoscitur aliud ignotum. Wo immer ein vernünftiger Zweifel vorhanden sein kann über die Wahrheit eines Urtheils, d. h. wo immer vernünftiger Weise gezweifelt werden kann, ob ein Prädicat einem Subjecte zukomme oder nicht, da muß die Argumentation stattfinden, um die Wahrheit festzustellen. Da aber in diesem Prozesse nicht usque in infinitum fortgegangen, d. h. nicht usque in infinitum rückwärts gegangen und also nicht Alles bewiesen werden kann: so müssen wir auf Wahrheiten gelangen, die durch sich selbst evident sind (principia per se nota*), und nicht bewiesen wer-

*) Man vergesse die Unterscheidung nicht: aliud est veritas per se nota in se ipsa, non quoad nos; aliud veritas per se nota in se ipsa et quoad nos. Quaedam propositiones sunt per se notae in se ipsis; sed ut nobis innotescant, opus est ratiocinatione. Quaedam vero ita sunt per se notae in se ipsis, ut etiam nobis innotescant statim, ac percipimus terminos. Per se notae in se ipsis, sed non quoad nos dicuntur illae, quarum praedicatum est quidem in ratione sive de essentia subjecti, sed tamen haec connexio non statim a nobis cognoscitur cognitis terminis, sed postquam terminos illos cum aliquo tertio contulerimus, quod fit

den dürfen, um von ihnen ausgehend Alles Folgende zu beweisen. Wo keine principia per se nota (oder mit Einem Worte Principien) anerkannt werden, da ist auch keine Argumentation möglich; „contra negantem principia non est disputandum", es sei denn, man wolle das „Klarmachen oder Erklären der Principien" (monstratio, nicht demonstratio) auch Argumentation nennen. Mag nun die Argumentation von den allerersten bekannten Wahrheiten ausgehen (veritates per se notae, quae sunt principia in sensu stricto), oder mag dieselbe von secundären Wahrheiten ausgehen, die schon bewiesen sind oder als bekannt supponirt und von dem Gegner zugestanden werden (veritates aut jam demonstratae aut tanquam notae praesuppositae et concessae, quae sunt principia in sensu largo): immer ist in jeder Argumentation von bekannten Wahrheiten als Principien auszugehen. Deßhalb sagt man von jedem Obersatze jedes Syllogismus: „major habet rationem principii". Eben so leuchtet auch hier wieder das andere Axiom ein: „omnis cognitio fit per resolutionem ad principia". Denn die vorwärts schreitende demonstratio ist nichts anderes, als die rückwärts schreitende resolutio.

---

demonstrando. At vero per se notae in se ipsis et quoad nos dicuntur illae, in quibus praedicatum non solum est in ratione subjecti, sed etiam statim, perceptis terminis, absque ulla ratiocinatione cognoscitur, praedicatum esse in ratione subjecti. cf. Thom. 1. Poster. lect. 5.

§. 13.

Fortsetzung — Terminologie.

Die Wahrheit, aus welcher die unbekannte gesucht oder aus welcher die Schlußfolgerung gemacht wird, heißt antecedens. Dieses antecedens, die vorausgehende Wahrheit, enthält, sei es explicite oder implicite, zwei Wahrheiten oder Sätze, propositiones, deren einer eine generelle Wahrheit, (propositio major) und der andere eine darunter begriffene, darunter subsumirte und deßhalb particuläre Wahrheit (propositio minor) ausspricht. Letztere heißt deßhalb auch veritas oder propositio subsumta oder schlechthin subsumtum. — Die Wahrheit, welche durch Schlußfolgerung erkannt wird, heißt conclusio, consequutio oder consequens, weil sie eben aus dem antecedens zu folgern ist. — Die Operation der Schlußfolgerung heißt illatio. Die illatio consequentis ex antecedenti heißt consequentia. — Die particulae illativae: ergo (igitur, itaque), quia, si heißen illationis notae. Die illatio ist nämlich eine dreifache: conditionalis (si) z. B. si feceritis, quae praecipio vobis, amici mei eritis; — caussalis (quia) z. B. Deus est maxime amabilis, quia est maxime bonus; — rationalis (ergo, igitur, itaque), auf welche letztere die beiden vorhergenannten allerdings reducirt werden können und müssen.

Besonders zu beachten ist der Unterschied zwischen consequens und consequentia. Consequens ist jener

Satz, der aus dem antecedens gefolgert wird. Consequentia aber ist die Verbindung oder der Zusammenhang zwischen dem antecedens und consequens. Wir leugnen oder geben zu die consequentia, wenn die Schlußfolgerung unrichtig oder richtig gemacht worden. Wir distinguiren aber das consequens, wenn die Proposition als solche eine äquivoke ist. Man kann auch so sagen: das consequens kann in doppelter Hinsicht betrachtet werden, als Schlußfolge und als Behauptung. Als Schlußfolge ist es die consequentia; als Behauptung für sich betrachtet consequens.

Das Weitere sogleich, wenn von der Natur des Syllogismus die Rede ist; zuvörderst das Nothwendige über die Verschiedenheit der Argumentation.

§. 14.

Vielheit der Argumentation.
(quotuplex sit.)

Die weitere Exposition der in der Erk.-Theorie angedeuteten doppelten, generisch verschiedenen argumentatio inductionis und deductionis (oder des wissenschaftlichen Processes der Auffindung der generellen Principien und der Application derselben) für die Logica major reservirend, erwähne ich hier blos der verschiedenen species argumentationis, welche sämmtlich auf den Syllogismus reducirt werden können und müssen. Die Alten zählten hier entweder folgende vier species: inductio, exemplum, syllogismus, enthymema, — oder folgende acht: Syllo-

gismus, inductio, exemplum, dilemma, sorites, enthymema, epicherema, prosyllogismus. — Indem sie aber nicht außer Acht ließen, daß alle diese Schlußformen, als species, auf die generische Form des einfachen Syllogismus zurückgeführt werden müssen, hatten sie durch die Distinction zweier generisch verschiedener Beweisformen, nämlich der demonstratio propter quid und der demonstratio quia, worauf sie, wie wir sehen werden, die demonstratio a priori und a posteriori richtig reducirten, so wie durch die Unterscheidung des Syllogismus demonstrativus, probabilis und sophisticus, den ganzen Erkenntnißproceß nach allen Seiten umfaßt und durchgeführt.

Wir bemerken hier nur noch mit Rücksicht auf die in der Erk.-Theorie erwähnte doppelte Bewegung der Erkenntniß, der inductio nämlich und der deductio, daß wir das Wort „Induction" in doppelter Weise gebrauchen: einmal, wie anfangs dieses §. aufgeführt, als species syllogismi; das andere Mal als genus, nämlich als specifisch verschiedenes genus der Erkenntniß rücksichtlich des Ueberganges vom Particulären zum Universellen, im Gegensatze zur Subsumption des Particulären unter das Universelle. Als species syllogismi ist die Induction das, was man gewöhnlichhin Induction nennt und welche wir mit dem besonderen Terminus „syllogismus inductionis collectivus" unterscheiden von der „inductio absoluta", (oder auch syllogismus inductionis absolutus; es wird sich später zeigen, in wie weit ein wirklicher Syllogismus hier vorhanden ist und in wie weit nicht.) Wir handeln hier, als in der Logica minor, von der Argumentation nur, insofern Alles auf den Syllogismus sich reduciren läßt. Ehe wir jedoch zu

der Lehre vom Syllogismus übergehen, sei Einiges über die Argumentation im Allgemeinen vorausgeschickt, das immer und überall seine volle Gültigkeit in Anspruch nimmt.

§. 15.

Von der Argumentation im Allgemeinen.

Das hier über die Argumentation im Allgemeinen zu Sagende kann füglich in folgende drei Regeln zusammengefaßt werden:

1. Regel: Ex vero nunquam sequitur falsum. Schon Aristoteles sagt: „vero non potest connecti, nisi verum". Jede Sache ist eben das, was sie ist, identisch mit sich selbst. Das Wahre ist das Seiende, das Wirkliche. Das Widersprechende ist das die Wirklichkeit, die Wahrheit Leugnende. Der Widerspruch ist die Leugnung der Wahrheit. Die Wahrheit kann nicht mit sich selbst im Widerspruche stehen. Der Widerspruch kann nicht von der Wahrheit ausgehen, weil er (die Wirkung) in der Wahrheit (der Ursache) nicht enthalten ist. Wie Augustinus von dem Wesen der Sünde, (der Unwahrheit des Willens) sagt: „peccatum non habet caussam efficientem, sed est caussa d e f i c i e n s", so muß auch von dem Irrthum, dem Widerspruch, gesagt werden, daß der e r s t e Irrthum oder Widerspruch, alle anderen Irrthümer gebärend, zwar sich selbst gebiert, aber nicht als caussa efficiens, — denn es ist kein Seiendes, kein Wirkliches; sondern als caussa deficiens, d. h. daß

die Unwahrheit entsteht durch Abfall von der Wahrheit, oder besser, daß die Unwahrheit, der Irrthum, Widerspruch, nichts anderes ist, als der Abfall von der Wahrheit. Das Unwahre, Falsche, ist das, was nicht ist. Was nicht ist, kann nicht die Wahrheit verursachen, welche als solche die Wirklichkeit ist. Wie das Böse als solches nicht ist, sondern seinem innersten Wesen nach eben ein Defect ist, der aber an dem Guten zur Subsistenz gelangt, so ist auch die Unwahrheit nur an der Wahrheit, d. h. die Unwahrheit hat keine eigene Subsistenz, eben weil sie ein Defect ist; dieser Defect erlangt erst Subsistenz durch die Wahrheit, welche negirt wird. Das Böse, wie das Unwahre haben also nur eine negative Subsistenz, die ihre ganze Positivität nur wie eine Schmarozerpflanze durch die Wirklichkeit eines wahrhaft Subsistirenden, des Guten nämlich, welches zugleich das Wahre ist, erlangt, erborgt und so das Dasein fristet. Das Böse ist an dem Guten, aber nicht durch das Gute; das Falsche ist an dem Wahren, aber nicht durch das Wahre.*) Was demnach gesetzmäßig, richtig, (wahr) aus dem, was wahr ist, gefolgert wird, muß selbst wahr sein in dem Maaße, als die Gesetzmäßigkeit der Folgerung eine richtige d. h. wahre ist.

2. Regel: Ex falso non potest *per se* sequi verum, bene tamen *per* accidens. Der Grund für den ersten Theil dieses Satzes liegt darin, daß das Unwahre, Falsche, nicht die Ursache des Wahren sein kann. — Der Grund für den zweiten Theil des Satzes liegt darin, daß das, was aus der Unwahrheit logisch folgt, zwar wahr

*) „Non erant ex nobis“ sagt Christus von den Abtrünnigen.

sei aus anderen Gründen, nicht aber wegen der vorhergehenden Falschheit der Prämissen, z. B.

omnis lapis est animal,
sed lapis est homo, —
ergo: homo est animal.

Die beiden Prämissen sind falsch, die Conclusion aber wahr. Die Conclusion kann betrachtet werden als consequens und als consequentia. Die consequentia, als illatio ex antecedenti, ist hier wahr, oder vielmehr richtig, weil die Folgerung aus den Prämissen eine gesetzmäßige ist. Das consequens ist freilich auch wahr, aber nicht wegen der Prämissen, sondern per accidens aus anderen Gründen, welche mit den hier gegebenen Prämissen nichts gemein haben. Man sieht hier, daß die ganze Kraft der Argumentation nicht in der Wahrheit oder Falschheit der Propositionen liegt, sondern einzig und allein in der Illation, in dem connexus deducendi. Die Propositionen können wahr und doch keine Argumentation vorhanden sein (sol lucet, ergo pluit); im Gegentheil, die Propositionen können falsch und doch die Illation gut sein, wie obiges Beispiel zeigt. Deßhalb sagen die Logiker: illatio neque est vera, neque falsa, sed legitima, vel illegitima, sive bona vel mala. — Der weitere logische Grund für diese zweite Regel liegt darin, daß das Axiom: „quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se“ nicht Axiom bleibt, wenn man es umkehrt, wie man sofort sieht: quae sunt eadem inter se, sunt eadem uni tertio.

3. Regel: Conclusio semper sequitur debiliorem partem, so zwar, daß, wenn einer der Vordersätze eine particuläre Behauptung ist, auch der Schlußsatz ein particulärer ist, und, wenn einer der Vordersätze eine

negative Behauptung ist, auch der Schlußsatz nur eine solche sein kann. Wir müssen diese Regel schon hier urgiren, damit man ja nicht meine, wir wollten dem Inductions-Syllogismus, worin ein particulärer (ob wirklich oder scheinbar particulärer, wird sich später zeigen,) Vordersatz vorkommt, eine ungerechte Ausdehnung in der Conclusion geben, die ihm vermöge der Prämissen nicht zukäme. Die hier gegebene dritte Regel für die Argumentation ist und bleibt stets eine allgemein durchgreifende. Der unmittelbare Grund dieser Regel liegt darin, daß die Extreme auf die Weise in der Conclusion mit einander verbunden werden, auf welche sie in den Prämissen mit dem terminus medius oder dem tertium comparationis verbunden waren. Wenn also das Eine von dem terminus medius negirt, das Andere aber affirmirt wurde, so können beide nicht bejaht werden unter sich. Folglich kann aus Prämissen, von denen die Eine negativ ist, keine affirmative Conclusion folgen. Eben so, wenn das Eine blos particulär mit dem terminus medius verbunden wurde, kann dasselbe nicht universell verbunden werden mit dem Andern. Folglich, wenn Eine Prämisse particulär ist, kann die Conclusion nicht universell sein. — Der weitere Grund für diese Regel liegt darin, daß die zwei Vordersätze zu einander im Verhältniß stehen, wie zwei sich untergeordnete Ursachen (caussae sibi subordinatae). Die Wirkung folgt aber stets der schwächeren Ursache, weil die stärkere Ursache durch die Verbindung mit der schwächeren eben durch letztere geschwächt wird (temperatur per debiliorem), nicht zwar rücksichtlich ihrer ontologischen Kraft an sich, wohl aber mit Rücksicht auf die Wirkung, welche eben durch Hinzunahme einer caussa

debilior (inferior) erreicht werden soll, wie hier supponirt worden. — Ehe wir nun die Natur der Induction und ihre Gewißheit näher besprechen, wird es zweckmäßig sein, zuvor vom Syllogismus im Allgemeinen zu handeln.

Vom Syllogismus im Allgemeinen.

§. 16.

Natur des Syllogismus — (quid sit.)

Der Syllogismus ist die Beweisführung, in welcher zwei Terminen mit einander vereinigt werden im Schlußsatze, weil beide in den Prämissen rechtmäßig vereinigt waren mit Einem Dritten (Syllogismus est argumentatio, in qua duo termini uniuntur inter se in conclusione, eo quod in praemissis legitime uniti fuerint cum uno tertio), z. B.

omne *bonum* est amandum,
virtus est *bonum,* —
ergo: virtus est amanda (um).

Hier werden virtus und amandum mit einander verbunden in der Conclusion, weil sie in den Prämissen vereinigt waren mit demselben Dritten, dem bonum. Sie werden im Schlußsatze mit einander gesetz- und rechtmäßig verbunden nach dem Axiom: Größen oder Dinge, die demselben Dritten gleich sind, müssen auch unter sich gleich sein — „quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se“.

Die Definition vom Syllogismus, welche Aristoteles gibt, kommt auf dasselbe hinaus. Er sagt: Syllogismus est oratio, in qua, quibusdam positis, necessarium est, aliud evenire, eo quod haec posita sint i. e. datis praemissis necesse est conclusionem esse veram.

Das Wesen des Syllogismus besteht also in der Vereinigung zweier Terminen mit einander auf Grund der Vereinigung beider mit demselben Dritten, dem sogenannten terminus medius oder tertium comparationis. Deßhalb ist das Fundamentalprincip für dke Logik das Axiom: „quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se“. Dieses Axiom hat natürlich das Andere als sein Gegentheil zur Folge: „duo, quorum unum est idem cum tertio, alterum non est idem, non sunt eadem inter se“. — Da die Argumentation entweder die affirmative oder die negative Form haben kann, so drückt man obiges Axiom auch durch folgende eliptische Formeln aus: „dici de omni, dici de nullo“, das Erstere für die affirmativen, das Zweite für die negativen Sätze gebrauchend. Die nähere Erklärung s. weiter unten bei der Erklärung der speciellen Regeln für den Syllogismus.

Uebrigens sei noch bemerkt, daß das Axiom: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se ein anderes, nämlich das principium contradictionis, als das höchste metaphysische generelle Princip zur Voraussetzung hat. Das principium contradictionis heißt: nequit idem simu esse et non esse. Wenn demnach das, was universell von einem Subjecte behauptet wird, nicht von Allem behauptet würde, was in jenem eingeschlossen ist, so wären zwei contradictorische Behauptungen zugleich wahr, folglich könnte Ein und dasselbe zugleich sein und nicht sein.

§. 17.

Wie in jedem zusammengesetzten Dinge (compositum), so haben wir auch bei dem Syllogismus zu unterscheiden zwischen der Materie und der Form desselben (materia et forma Syllogismi). Die Materie des Syllogismus ist, wie in allen Kunstgebilden, eine doppelte, die materia remota und die materia proxima. Bei einem Hause z. B. sind die Steine die materia remota und die Mauern die mat. proxima des Hauses. So sind bei dem Syllogismus die termini die materia remota und die Propositionen die materia proxima. Die generelle Regel sowohl für die mat. remota, als proxima ist, daß nicht mehr als drei Terminen vorhanden seien, und nicht mehr als drei aus jenen Terminen gebildete Propositionen. Der Grund hiefür liegt darin, daß der Syllogismus eben nur zwei Terminen in der Conclusion mit einander vereinigt, weil dieselben zwei Terminen mit demselben Einen Dritten vereinigt waren in den Prämissen. In dem ersten Satze wird der eine terminus mit dem term. medius vereinigt, in dem zweiten Satze wird der zweite terminus mit demselben term. medius vereinigt, und in dem dritten Satze werden die beiden Terminen mit einander vereinigt ohne den term. medius.

Die Benennung dieser verschiedenen Bestandtheile des Syllogismus ist folgende:

Das Prädicat im Schlußsatze (praedicatum conclusionis) wird genannt das „größere Extrem" (extremum majus), weil das Prädicat immer einen größern Umfang

hat, als das Subject. Das Subject im Schlußsatze (subjectum conclusionis) heißt das „kleinere Extrem" (extremum minus), aus dem gegentheiligen Grunde.

Der terminus aber, mit welchem das Subject und das Prädicat verbunden werden in den Prämissen, heißt der terminus medius oder das medium, weil er das Mittelglied, das vermittelnde Band zwischen jenen beiden ist.

Der erste Satz, in welchem das größere Extrem mit dem gemeinsamen Mittel-Terminus verbunden erscheint, heißt der Obersatz, (propositio major), oder der Major schlechthin. Der zweite Satz, in welchem das kleinere Extrem mit demselben Mittel-Terminus verbunden wird, heißt der Untersatz (propositio minor), oder einfach der Minor. Der dritte aus den beiden vorhergehenden gefolgerte Satz heißt Schlußsatz (conclusio). Beispiel: es wäre zu beweisen, „daß Gott liebenswerth ist", oder mit andern Worten, daß „Gott" und „liebenswerth" richtig, wahrheitsgemäß mit einander verbunden werden können. Um beide genannten Terminen mit einander verbinden zu können, suche ich einen anderen, dritten Terminus, mit welchem sowohl der eine, als der andere der gegebenen Terminen rechtmäßig verbunden werden kann und muß. Dieser dritte Terminus wäre z. B. gut. Vermittelst dieses dritten Terminus bilde ich nun folgende Sätze:

Alles Gute ist liebenswerth —
Gott ist gut.

Also: ist Gott liebenswerth. Liebenswerth ist das extremum majus, — Gott das extremum minus, — gut ist der terminus medius oder das medium. Der erste Satz: „Alles Gute ist liebenswerth" ist die propositio major; der zweite Satz: „Gott ist gut" ist die propositio minor;

der dritte Satz also: „ist Gott liebenswerth" ist die conclusio.

Man sieht hier, daß jeder Terminus zweimal vorkommt in dem ganzen Syllogismus, nämlich: die Extreme Einmal in Einer der Prämissen und in der Conclusio; das Medium aber Einmal in jeder der beiden Prämissen und nicht in der Conclusio.

§. 18.

Das wissenschaftliche Verhältniß der drei Sätze des Syllogismus zu einander ist folgendes: Die propositio major vertritt immer die Stelle eines Principium (habet rationem principii). Der Obersatz muß nämlich zuerst fest stehen. Nach seiner Festigkeit, Sicherheit richtet sich Alles andere. Wenn er kein principium per se notum ist, so wird er wenigstens als solches supponirt. Wenn keins von beiden geschehen kann, so muß er erst bewiesen werden, verliert also als solcher zuvor seinen Platz, indem er als Schlußsatz (conclusio) erscheint. Wird dieser Schlußsatz dann als Obersatz genommen, so nimmt er sofort die Natur eines Princips wieder an mit Rücksicht auf Alles Folgende.

Der Untersatz (prop. minor) ist die Application des principium auf einen besondern, speciellen oder particuläreu Fall. Deßhalb wird er auch das subsumtum oder die subsumtio genannt. Jedes Particuläre muß nämlich seiner Natur nach enthalten sein in dem Allgemeinen. Der Untersatz subsumirt also eine partieuläre Wahrheit unter eine allgemeinere Wahrheit, oder mit

anderen Worten, er nimmt einen Theil von dem Ganzen, das im Obersatze gegeben worden ist.

Der Schlußsatz ist die durch Setzung des Princips und der Application des Princips geschehene Ausdehnung des Princips auf denjenigen Terminus in dem Untersatz, der noch nicht subsumirt war. Die Subsumtion in dem Untersatze kann nämlich nur unter Einen Terminus des Obersatzes geschehen.

Hieraus leuchtet zugleich ein, daß die Conclusio als Applicatio denselben Werth hat, wie der Untersatz.

In Gesagtem ist die logische Stellung der Sätze zu einander gegeben. Es versteht sich von selbst, daß diese logische Stellung nicht die oratorische zu sein braucht. In oratorischer Form kann man den Untersatz zuoberst und den Obersatz zuunterst, auch den Schlußsatz zuerst oder in Mitte beider setzen.

Wie bei dem Syllogismus inductionis die Sache sich herausstellt, werden wir bald sehen, wenn von der Induction die Rede ist.

Wollen wir den einheitlichen Zusammenhang der Glieder des Syllogismus weiter verfolgen, so muß gesagt werden, daß derselbe nichts auderes ist, als die Application des Princips des Widerspruchs, des Princips nämlich, daß „eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei.“ Nehme ich eine allgemeine Behauptung, so ist darin jede Einzelbehauptung, die auf derselben Wahrheit beruht, implicite eingeschlossen. Im Untersatze und im Schlußsatze thue ich also eigentlich weiter nichts, als daß ich explicite behaupte, was ich schon im principiellen Obersatze behauptet habe. Folglich kann ich auch im Unter- und Schlußsatze, ohne mir zu widersprechen, nicht das Gegentheil von dem behaupten, was ich im Obersatze be-

hauptet habe, oder es müßte ein und dieselbe Wahrheit zugleich sein und nicht sein können. Wenn ich z. B. sage: alle Menschen sind sterblich, so habe ich implicite schon behauptet, daß Petrus, Johannes, Paulus u. s. w. sterblich sind. Ich nehme also, wenn ich schließe: also ist Petrus, Johannes, Paulus sterblich, aus dem ersten Satze nur das heraus, was ich schon hineingelegt hatte. Nur muß man hiebei ja nicht zu weit gehen und meinen, daß mit Einem Satze Alles abzumachen wäre. Der Obersatz und der Untersatz im Syllogismus können nämlich verschiedene Erkenntnißprincipien haben und auf verschiedenen Criterien beruhen. In diesem Falle ist man mit dem Obersatze in einem anderen Gebiete der Wahrheit, als mit dem Untersatze. Der Obersatz kann eine ideale Wahrheit sein und der Untersatz eine Experimental-Wahrheit. Jede also hat dann ihr specifisches Criterium der Gewißheit, oder ihr eigenes Erkenntnißprincip. Das Eine Criterium, über das ihm eigenthümliche Gebiet der Wahrheiten nicht hinausgehend, gibt dann durchaus nicht auch schon die Gewißheit für die Wirklichkeit der Wahrheiten eines anderen Gebietes, wenn auch idealiter das Eine in dem Anderen eingeschlossen ist. Das ideale Gebiet der Dinge als solches hat noch nichts gemein mit dem realen Gebiete der Dinge, das Nothwendige nichts mit dem Contingenten, es sei denn, man wolle in letzter Instanz jenen nothwendigen Zusammenhang erfassen, der eben das Nothwendige von dem Contingenten scheidet und beides in seiner wesentlichen Verschiedenheit begründet. — Wenn ich sage: A = C und B = C, so habe ich freilich auch schon die Schlußfolge B = C gesetzt. Aber indem ich sage: A = C, so habe ich noch nicht gesagt B = C, welch letztere Aequation auf ganz anderen

Gründen beruhen und ganz andere Criterien zur Voraussetzung haben kann, als die erstere. Von diesem antologischen Verhältnisse und Zusammenhange der Vordersätze des Syllogismus absehend, haben wir es hier blos mit der logischen Relation des einen zum andern und beider zur Schlußfolge zu thun.

Figuren und Weisen des Syllogismus.

(Figurae et modi Syllogismi.)

§. 19.

Figurae Syllogismorum.

Die Form des Syllogismus ist die Zusammenstellung sowohl der entfernteren als der nächsten Materie des Syllogismus (forma Syllogismi est dispositio materiae tam remotae quam proximae). Deßhalb ist die Form des Syllogismus eine doppelte: 1) Die Disposition der Terminen, 2) die Disposition der Propositionen. Die Disposition der Terminen nennt man Figur des Syllogismus (Figura Syllogistica); die Disposition der Propositionen nennt man den Modus des Syllogismus (modus Syllogisticus).

Ad 1. Je nachdem die Extreme (Prädicat und Subject) auf verschiedene Weise verbunden werden mit dem terminus medius, entstehen verschiedene Stellungen des terminus medius, und je nach dieser Stellung wird die Figur des Syllogismus eine verschiedene.

Nach Vorgang des Aristoteles gibt man gewöhnlich drei solcher Figuren an, obwohl es eigentlich vier gibt, wie wir gleich sehen werden. Da die vierte Figur aber entweder nicht schließt, oder, wenn sie schließt, sich auf die erste Figur reducirt, so verwarf man die vierte als überflüssig. Galenus behielt die vierte als richtig bei und sie wird deßhalb figura galenica genannt.

Die Figuren sind folgende:

1) Wenn der terminus medius das Subject im major und das Prädicat im minor ist;
2) wenn der terminus medius das Prädicat ist sowohl im minor als im major;
3) wenn der terminus medius im major und im minor das Subject ist;
4) wenn der terminus medius das Prädicat im major und das Subject im minor ist.

Beispiel für die erste Figur:

omnis spiritus est substantia
omnis angelus est spiritus
ergo: omnis angelus est substantia.

Beispiel der zweiten Figur:

nulla frugalitas est vitium
omnis avaritia est vitium
ergo: nulla avaritia est frugalitas.

Beispiel der dritten Figur:

omnis eruditio paratur labore
omnis eruditio utilis est
ergo: quaedam utilia parantur labore.

Beispiel der vierten Figur:

omnis homo est animal
omne animal est substantia
ergo: aliqua substantia est homo.

Diese vierte Figur ist zwar richtig, aber nur eine Inversion der ersten Figur, indem der Obersatz an die Stelle des Untersatzes gesetzt ist. Sie reducirt sich also auf die erste nämlich so:

omne animal est substantia
omnis homo est animal
ergo: omnis homo est substantia.

Die drei erstgenannten Figuren gab man für's Gedächtniß in folgendem Verse:

Sub prae. prima: sed altera his prae.: tertia his sub.

d. h. in der ersten Figur ist der terminus medius Subject im Obersatze und Prädicat im Untersatze; — in der zweiten Figur ist der term. medius im Obersatze und im Untersatze Prädicat; — in der dritten erscheint der term. medius in beiden Sätzen als Subject.

Jede Figur hat ihre eigenthümlichen Gesetze, nach denen die Schlußfolge richtig ist. Sie sind in folgenden Versen gegeben:

I. Fig. Sit minor affirmans, major vero generalis.
II. Fig. Una negans esto, nec major sit specialis.
III. Fig. Sit major affirmans, conclusio particularis.

Die Richtigkeit und Erklärung dieser Regeln wird sich ergeben, wenn wir die Modi des Syllogismus kennen gelernt und die allgemeinern Regeln für die Bildung der Syllogismen vorgelegt haben.

§. 20.

Modi Syllogismorum.

Unter Modus des Syllogismus versteht man die Beschaffenheit desselben aus der Art der Prämissen nach Universalität, Particularität, Affirmation und Negation. Da es nun vier Arten der Sätze gibt, nämlich: universale affirmative, universale negative, particuläre affirmative und particuläre negative, (welche, wie früher gesagt, durch die Vocale a, e, i, o bezeichnet werden): so gibt es für jede Figur 16 mögliche Satzstellungen und also eben so viele modi der Syllogismen für jede Figur. Nimmt man also 4 syllogistische Figuren an, so hat man 64 syllogistische modi. Wie oben gesagt, ist es aber gewöhnlicher, daß die 4. Figur auf die 1. reducirt wird und dann haben wir 48 modi der Syllogismen. Bleibt nämlich die Stellung des terminus medius rücksichtlich der Extreme dieselbe, so sind 16 Combinationen aus jenen 4 Sätzen a, e, i und o möglich, also unter jeder unveränderten Figur 16 modi der Syllogismen.

Aber nicht alle modi sind nützlich und schließend, z. B. alle diejenigen nicht, in welchen eine Combination von particulären und von negativen Sätzen erscheint. Um nun die nützlichen, schließenden modi von den unnützen, nichtschließenden zu unterscheiden, stellt man die sogenannten logischen Grundregeln auf. In verschiedenen Autoren findet man eine verschiedene Zahl dieser Grundregeln. Aristoteles stellt 8 auf. Spätere Logiker 4. Andere

wieder nur 2. — Alle haben Recht. Die 8 Regeln des Aristoteles lassen sich leicht auf 4, und die 4 lassen sich auf 2 reduciren. Ja, die 2 lassen sich, wenn man Gefallen hat an der höchsten wissenschaftlichen Vereinfachung, auf eine einzige zurückführen. Alle Regeln nämlich reduciren sich zuletzt auf das principium identitatis, welches die Grundlage der ganzen Logik bildet. Nach diesem principium identitatis könnte allerdings die einfache Regel für die Bildung aller Syllogismen aufgestellt werden: tres unum sint. Zwei Terminen werden nämlich in der Conclusion mit einander mittelst eines dritten Terminus vereinigt, und daraus folgt die Einheit, die Identität aller drei. So wahr dies ist, so ist doch wohl zu beachten, daß das Streben nach Wissenschaftlichkeit nicht ein Streben nach Einseitigkeit und so wissenschaftliche Pedanterie werden darf. Wie wir früher bei der Lehre von den Principien gesehen, lassen sich alle Principien in letzter Instanz ihrer Begründung auf ein Einziges, das Oberste und Letzte zurückführen, oder vielmehr, werden alle basirt auf ein oberstes metaphysisches Princip. Das gilt sowohl für die principia cognoscendi, als für die des principia essendi. Aber daraus folgt nicht, wie wir sehen, daß die Principien, welche ein anderes voraussetzen, nicht wirklich und wahrhaft Principien seien, und daß die Erkenntniß des einzigen obersten Princips hinreichte. Das oberste aller Principien ist das principium contradictionis. Aber aus diesem, auf welchem alle anderen beruhen, folgt nichts, gar nichts, wenn ich nicht noch wenigst Ein anderes Princip für die wirkliche Existenz der Dinge hinzunehme. — Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Reducirung aller logischen Regeln nicht blos, sondern überhaupt mit der Reducirung der Regeln in allen Ge-

bieten der Wissenschaft. Die möglichste Vereinfachung der Grundregeln ist freilich ein Erforderniß der wissenschaftlichen Behandlung einer Sache. Nur muß darunter weder die Wahrheit, noch auch, bei practisch anzuwendenden Disciplinen, wie die Logik ist, die practische Nützlichkeit leiden.

§. 21.

Die 8 aristotelischen speciellen Regeln für die Ausscheidung der falschen von den wahren Syllogismen sind folgende:

1. Terminus esto triplex: medius majorque minorque.
2. Latius hos, quam praemissae, conclusio non vult.
3. Aut semel aut iterum, medius generaliter esto.
4. Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
5. Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
6. Pejorem semper conclusio sequitur partem.
7. Utraque si praemissa neget, nil inde sequitur.
8. Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Wir führen dieselben zurück auf folgende 4:

1. Regel: „Terminus esto triplex." — Tres tantum termini sint in Syllogismo: majus extremum, minus extremum et medium. Darin besteht, nach dem principium identitatis das Wesen des Syllogismus. Es müssen aber drei Terminen sein nicht blos dem Wortlaute nach, sondern dem Sinne, der Bedeutung nach. Jede

Aequivocation muß also sorgfältig vermieden werden, und jede gesetzmäßige Supposition, Ampliation, Restriction und Appellation beobachtet werden. Es darf folglich auch nichts in die Conclusion eingeschmuggelt werden, was nicht in den Prämissen liegt. (Diese Regel umfaßt die 1., 4., 5. und 6. der obigen.)

2. Regel: „Aut semel aut iterum medius generaliter esto." — Medium in aliqua praemissarum debet supponere distributive i. e. pro omnibus et singulis partibus. Aus particulären, nicht allgemein (distributiv) genommenen Wahrheiten folgt nichts. Der Grund dieser Regel ist, weil ein universeller Terminus, der disjunctive supponirt, gewissermaßen in verschiedene Theile zerlegt wird, so mehrfach genommen wird und nicht Einer bleibt, was nach der ersten Regel nothwendig ist, z. B. homo est substantia — arbor est substantia — ergo homo est arbor. Der term. med. substantia supponirt disjunctive, d. h. für eine besondere Art der Substanz. — Wenn aber der term. medius ein term. singularis ist, also nicht in Theile zerlegt wird, sondern vollkommen Einer bleibt: so ist er in diesem Falle gleich einem universell distribuirten Terminus und folglich ein zum richtigen Schließen taugliches medium, z. B. Petrus fuit peccator; Petrus est salvatus — ergo aliquis salvatus fuit peccator. Der term. med. Petrus ist zwar ein singulärer Terminus, aber er ist untheilbar und tritt als solcher in die Reihe der generellen. Man nennt diese Syllogismen Syllogismi expositorii. Man muß aber beachten, daß dieser term. singularis so untheilbar sei, daß er durchaus unmittheilbar an andere ist. Wenn er mehreren Dingen mittheilbar ist, so erlangt er eine Ausdehnung über eine Vielheit und dann muß er distributive

genommen werden, um universell zu sein. So wäre folgender Schluß falsch: Pater est Deus, filius est Deus, — ergo Pater est filius. Der term. med. ist communicabilis pluribus. (Auf diese Regel reduciren sich aus obigen 8: die 3. und 8.)

3. Regel: „Latius hos quam praemissae conclusio non vult.“ — Nullus terminus distribuatur in conclusione, qui non fuerit distributus in praemissis. Der Grund ist, weil die Extreme auf dieselbe Weise, wie oben gezeigt worden, unter sich verbunden werden, wie sie verbunden waren mit demselben Dritten. Wären sie also blos disjunctiv verbunden gewesen, so können sie nicht distributiv verbunden werden; deßhalb wäre z. B. folgender Schluß falsch: omnis homo est substantia, — omnis homo est animal, — ergo omnis substantia est animal. Denn substantia supponirt in major disjunctive, in der Conclusio aber distributive. (Auf diese Regel reducirt sich 2. und 6. der obigen 8.)

4. Regel: „Utraque si praemissa neget, nil inde sequitur.“ — Ex pluris negativis nihil sequitur. Der Grund ist, weil daraus, daß zwei Terminen nicht mit irgend einem Dritten vereinigt werden, nicht folgt, daß sie nicht unter sich vereinigt werden können.

Nach diesen 4 Regeln können und müssen alle richtigen Schlüsse gebildet werden. Sind sie beobachtet, so sind die Schlüsse richtig, sind sie nicht beachtet, so sind die Schlüsse falsch. Nach diesen Regeln müssen wir nun die Ausscheidung aus den 64 (resp. 48) Schlußcombinationen vornehmen.

Zuvörderst müssen aus den 16 Schlüssen jeder Figur ausgeschlossen werden 4 rein negative und 4 rein particuläre Schlußcombinationen.

Für die so beibehaltenen gelten gemäß obigen 4 Regeln die 3 particulären Gesetze für jede Figur, wie selbe oben angeführt worden sind. Die nähere Erläuterung ist diese:

Erste Figur: Sit minor affirmans, major vero generalis.

Aus der ersten Figur müssen ausgeschlossen werden alle direct schließenden Syllogismen, welche einen particulären Obersatz oder einen negativen Untersatz haben.*) Denn das Medium, welches Subject ist im Obersatz, wird nicht distributive genommen (non distribuitur), wenn der Obersatz particulär ist; und wenn der Untersatz negativ ist, so wird das größere Extrem in der Conclusion distributive genommen, (distribuitur in conclusione), während es doch nicht

---

*) Ein Syllogismus schließt directe, wenn das extremum majus das praedicatum conclusionis und das extr. minus das subjectum conclusionis ist, (omnis spiritus est immortalis — omnis angelus est spiritus — ergo omnis angelus est immortalis). Ein Syllogismus schließt indirecte, wenn das extr. majus das Subject der Conclusio und das extr. minus das praedicatum conclusionis ist, (omnis spiritus est immortalis — omnis angelus est spiritus — ergo aliquod immortale est angelus). Diese Unterscheidung wird dann nothwendig, wenn man die 4. Figur ausläßt als besondere und auf die 1. reducirt. Behielte man die 4. Figur bei, so wäre es wohl besser, zu sagen, daß Eine Figur (1 u. 4) zwei verschiedene Formen hat. Die vier ersten der ersten Figur schließen directe, die übrigen fünf indirecte.

distributive genommen worden war im Obersatze; denn in dem Obersatze ist das größere Extrem Prädicat, welches nicht distributive genommen wird in einem affirmativen Satze. Also: In der ersten Figur muß bei direct schließenden Syllogismen der minor affirmativ sein. Denn, wäre er negativ, so müßte auch die Conclusion negativ sein. Der major aber müßte affirmativ sein; wäre er negativ, so würde keine Schlußfolge geschehen können, weil dann beide Obersätze negativ wären. Also würde das größere Extrem, welches Prädicat ist im major und in der conclusio, weiter genommen in der conclusio, als im major. Denn, wie früher gesagt worden ist, das Prädicat einer negativen Proposition wird weiter genommen, als das Prädicat einer affirmativen. Das aber ist gegen eine der gegebenen vier Regeln. In derselben ersten Figur muß der major universell sein. Bei der indirecten Schlußfolge kann der minor negativ sein. Denn dann ist das Prädicat des minor auch das Prädicat der conclusio; z. B. folgende Schlußfolge schließt nicht direct: omne quod loquitur vivit — nullus equus loquitur — ergo nullus equus vivit. Wohl aber schließt sie indirecte, wenn die Conclusio eine particulär negative ist: omne quod loquitur vivit — nullus equus loquitur — ergo aliquod vivens non est equus.

Zweite Figur: „Una negans esto, nec major sit specialis.“

Aus der zweiten Figur müssen ausgeschlossen werden alle diejenigen modi, welche aus zwei affirmativen Prämissen bestehen. Denn sie distribuiren das medium nicht. Das medium ist nämlich in jeder Prämisse Prädicat. Ein affirmativer Satz distribuirt

aber das Prädicat nicht. Eben so müssen ausgeschlossen werden diejenigen, deren Obersatz ein particulärer ist. Denn diese distribuiren das größere Extrem in der Conclusion und nicht in den Prämissen. Das größere Extrem ist nämlich das Prädicat in der Conclusion. Jeder negative Satz distribuirt aber das Prädicat, wie oben gesagt worden.

Dritte Figur: „Sit major affirmans, conclusio particularis.“

Aus der dritten Figur müssen alle diejenigen modi ausgeschlossen werden, in welchem der Untersatz ein negativer ist. Denn diese distribuiren das größere Extrem in der Conclusion, während es nicht distribuirt war in den Prämissen. Die Conclusion ist nämlich negativ und der Obersatz affirmativ; also die Conclusion distribuirt das Prädicat, der Obersatz aber nicht, wegen citirter Regel. Da nun das größere Extrem in beiden Sätzen Prädicat ist, so folgt, daß es in einem Satze distribuirt ist, während es nicht distribuirt ist in dem anderen Satze.

§. 22.

Nach Ausscheidung aller dieser modi bleiben nur 19 übrig, welche schließen, nämlich 9 für die erste Figur, 4 für die zweite Figur und 6 für die dritte Figur.

Man gibt diese 19 Figuren in folgenden Versen. Die römischen Ziffern in denselben bezeichnen die erste, zweite und dritte Figur, zu welcher sie gehören.

I. Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.

II. Cesare, Camestres, Festino, Baroco. III. Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Die erstere Figur enthält ungleich mehr modi, als die übrigen Figuren, weil wir die 4. Figur auf die 1. reducirt haben. Durch diese Reduction entstand die Nothwendigkeit, zu unterscheiden zwischen den direct und indirect schließenden Syllogismen.

Die drei ersten Vocale in obigen Wörtern bezeichnen die Combination der drei Sätze des Syllogismus nach der früher für die Vocale a, e, i, o festgesetzten Bedeutung. Sind mehr Vocale, als drei, so haben nur die drei ersten Bedeutung, die anderen sind des Versmaßes wegen zugesetzt. Das ist nur der Fall in Baralipton und Frisesomorum.

Baralipton, Celantes, Dabitis, entstehen aus den drei ersten directen, durch bloße Umkehr der Conclusion. Fapesmo und Frisesomorum entstehen aus der Combination a, e und i, o. Diese beiden Combinationen schließen in dieser Figur nicht directe, wohl aber schließen sie indirecte, wenn nämlich die Terminen der Conclusion umgekehrt werden.

Die erste Figur ist die vollkommenste von Allen, weil sie Propositionen jeder Art umfaßt, und in dieser Figur sind wiederum die ersten vier die vorzüglichsten.

Die zweite Figur schließt keine affirmative Proposition.

Die dritte Figur schließt keine universale Proposition.

NB. Die Bedeutung der Consonanten in obigen Verswörtern fängt erst an, wenn wir bald von der Reduction der Syllogismen sprechen.

Hier folgt eine Uebersicht aller modi jeder Figur, nebst einer Censur für jeden Syllogismus.

Tabula modorum

primae Figurae,

cum censura eorum.

Bar-	a	Omne animal est sensibile
ba-	a	omnis homo est animal
ra.	a	ergo: omnis homo est sensibilis.

Utilis, quia servat regulas.

	a	omne animal est substantia
	e	nullus lapis est animal
	o	ergo: nullus lapis est substantia.

Inutilis, quia peccat contra tertiam regulam; distribuit enim in conclusione Majus extremum, quod non est distributum in praemissis.

Da-	a	omne animal est sensibile
ri-	i	aliquis homo est animal
i.	i	ergo: aliquis homo est sensibilis.

Optimus, quia servat regulas.

a omne animal est substantia
o aliquis lapis non est animal
o ergo: aliquis lapis non est substantia.
Inutilis defectu 3. regulae; distribuit enim majus extremum in conclusione, quod non est distributum in praemissis.

Ce- | e nullum animal est lapis
la- | a omnis homo est animal
rent. | e ergo: nullus homo est lapis.
Utilis.

nullum malum transiens est dimendum
omne malum hujus vitae est transiens
ergo: nullum malum hujus vitae est timendum.

e nullus homo est lapis
e nullum marmor est homo
e ergo: nullum marmor est lapis.
Inutilis: quia contra 4. reg.: ex puris negat. nil sequitur.

Fe- | e nullum animal est lapis
ri- | i aliquis homo est animal
o. | o ergo: aliquis homo non est lapis.
Utilis.

Nota: ex quatuor praecedentibus modis directis possunt fieri quatuor indirecti, invertendo tantum conclusionem, et illi dicuntur: Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo. At vero Frisesomorum fit ex secundo inutili a, e, convertendo tantum conclusionem.

e nullum animal est lapis
o aliquod marmor non est animal
o ergo: aliquod marmor non est lapis.
Inutilis contr. 4. reg.: ex negativis etc.

i aliquod animal est rationale
a omnis equus est animal
i ergo: aliquis equus est rationalis.

Inutilis: defectu 2. reg.: non distribuit medium.

i aliquod animal est substantia
e nullus lapis est animal
o ergo: aliquis lapis non est substantia.

Inutilis: defectu 3. reg.: distribuit enim in conclusione majus extremum, in praemissis non distributum.

i aliquis equus est albus
i aliquis albus est homo
i ergo: aliquis homo est equus.

Inutilis: contr. 2. reg.: ex puris particularib. nil sequitur.

i aliquis equus est substantia
o aliquis lapis non est equus
o ergo: aliquis lapis non est substantia.

Inutilis: defectu 2. et 3. reg.: ex puris particularibus; — et: distribuit majus extrem. in concl., quod non est distributum in praemissis.

o aliquod animal non est rationale
a sed omnis homo est animal
o ergo: aliquis homo non est rationalis.

Inutilis: quia non distribuit medium: contra 2. reg.

o aliquis lapis non est animal
e nullus homo est lapis
e ergo: nullus homo est animal.

Inutilis: contra 4. reg.: ex puris negativis.

o aliquod animal est rationale
i aliquis homo est animal
o ergo: aliquis homo non est rationalis.

Inutilis: ex puris particularib, et non distribuit medium contr. 2. reg.

o aliquis lapis non est animal
o aliquis homo non est lapis
o ergo: aliquis homo non est animal.

Inutilis: contr. 4. reg.: ex pur. negat.

Tabula modorum

secundae Figurae,

cum censura eorum.

a omnis homo est animal
a omne sensibile est animal
a ergo: omne sensibile est homo.

Inutilis: contr. 2. reg.: non distribuit medium.

Ca-	a	omnis homo est rationalis
me-	e	nulla planta est rationalis
stres.	e	ergo: nullus homo est planta.

Utilis: quia servat regulas.

	a	omne animal est substantia
	i	aliquis lapis est substantia
	i	ergo: aliquis lapis est animal.

Inutilis: contr. 2. reg.: non distribuit medium.

Ba-	a	omnis homo est animal
ro-	o	aliquis lapis non est animal
co.	o	ergo: aliquis lapis non est homo.

Utilis.

Ce-	e	nulla planta est rationalis
sa-	a	omnis homo est rationalis
re.	e	ergo: nullus homo est planta.

Utilis.

	e	nullum animal est lapis
	e	nullus homo est lapis
	e	ergo: nullus homo est animal.

Inutilis: contr. 4. reg.: ex pur. negat.

Fe-	e	nulla planta est animal
sti-	i	aliquis homo est animal
no.	o	ergo: aliquis homo non est planta.

Utilis: quia servat regulas.

e nullum animal est lapis planta
o aliquis homo non est planta
o ergo: aliquis homo non est animal.

Inutilis: contr. 4. reg.: ex pur. negat.

i aliquis equus est animal
a omnis homo est animal
i ergo: aliquis homo est equus.

Inutilis: contr. 2. reg.: non distribuit medium.

i aliqua substantia est homo
e nulla planta est homo
e ergo: nulla planta est substantia.

Inutilis: quia distribuit majus extremum in conclusione et non in praemissis.

i aliquis equus est animal
i aliquis homo est animal
i ergo: aliquis homo est equus.

Inutilis: quia ex particul.: contr. 2. reg.

i aliqua substantia est homo
o aliquis lapis non est homo
o ergo: aliquis lapis non est substantia.

Inutilis: quia ex particularibus; et etiam, quia distribuit majus extremum in conclusione, et non in praemissis.

o aliquis homo non est lapis
e nullum vivens est lapis
e ergo: nullum vivens est homo.

Inutilis: quia ex puris negativis; contra 4. reg.

o aliqua substantia non est rationalis
i aliquis homo est rationalis
o ergo: aliquis homo non est substantia.

Inutilis: quia ex puris particularibus, et distribuit majus extremum in conclusione, et non in praemissis.

Tabula modorum

tertiae Figurae,

cum censura eorum.

Da- | a omne animal est sensibile
ra- | a omne animal est substantia
pti. | i ergo: aliqua substantia est sensibilis.

Utilis: si inferatur consequentia particularis.

a omne animal est substantia
e nullum animal est planta
e ergo: nulla planta est substantia.

Inutilis: quia distribuit majus extrem. in conclusione, et non in praemissis.

Da- ti- si.	a i i	omnis planta est vivens aliqua planta est fructifera ergo: aliquod fructiferum est vivens.

Utilis.

a o o	omnis planta est vivens aliqua planta non est animal ergo: aliquod animal non est vivens.

Inutilis: quia distribuit majus extrem. in concl. et non in praemissis.

Fe- la- pton.	e a o	nullum animal est planta omne animal est substantia ergo: aliqua substantia non est planta.

Utilis: si conclusio sit particularis. Nam si universalis sit, distribuitur in conclusione minus extrem., non distributum in praemissis, c. 3. reg.

e e e	nulla planta est animal nulla planta est rationalis ergo: nullum rationale est animal.

Inutilis: quia ex puris negativis.

Fe- ri- son.	e i o	nulla planta est rationalis aliqua planta est substantia ergo: aliqua substantia non est rationalis.

Utilis.

e nulla planta est animal
o aliqua planta non est homo
o ergo: aliquis homo non est animal.

Inutilis: quia ex puris negat.

Di- sa- mis. | i aliquod animal est rationale
a omne animal est substantia
i ergo: aliqua substantia est rationalis.

Utilis.

i aliquod animal est substantia
e nullum animal est planta
o ergo: aliqua planta non est substantia.

Inutilis: quia distribuit majus extrem. in conclusione, non distributum in praemissis.

i aliquod animal est rationale
i aliquod animal est brutum
i ergo: aliquod brutum est rationale.

Inutilis: quia ex particularibus.

i aliquod animal est rationale
o aliquod animal non est homo
o ergo: aliquis homo non est rationalis.

Inutilis: quia ex particularibus.

Bo- car- do. | o aliquod animal non est planta
a omne animal est substantia
o ergo: aliqua substantia non est planta.

Utilis.

o aliquod animal non est lapis
e nullum animal est marmor
o ergo: aliquod marmor non est lapis.

Inutilis: quia ex negativis.

o aliquod animal non est rationale
i aliquod animal est homo
o ergo: aliquis homo non est rationalis.

Inutilis: quia ex particularibus.

o aliqua planta non est animal
o aliqua planta non est homo
o ergo: aliquis homo non est animal.

Inutilis: quia ex negativis.

§. 23.

Die Eigenthümlichkeiten des Syllogismus: *probatio* und *reductio*.

Bisher haben wir den vollständigen Syllogismus in seiner Wesenheit und Mannigfaltigkeit kennen gelernt.

Wir fragen jetzt nach seinen Eigenthümlichkeiten (proprietates).

Der Syllogismus besitzt eine doppelte Eigenthümlichkeit: die probatio und die reductio, d. i. die Probe und die Zurückführung der unvollkommenen Syllogismen auf die vollkommenen. Der Syllogismus besitzt eigentlich nur

Eine Eigenthümlichkeit: daß er beweist. Da aber der vollständige Syllogismus entweder ein vollkommener oder ein unvollkommener ist, so gibt man als zweite Eigenthümlichkeit die Zurückführung.

§. 24.

Die Probation — der Beweis

Ist der Syllogismus richtig, so muß er im eigentlichen Sinne beweisen (argumentiren). Das ist die besondere Eigenthümlichkeit desselben. Er beweist aber, wenn er richtig ist, d. h. wenn die gezogene Consequenz nothwendig folgt. Denn: wenn die Consequenz nothwendig folgt aus wahren Antecedentien, so muß dieselbe wahr sein, folglich muß sie mit den obersten evidenten Principien (hier den logischen) übereinstimmen, weil eine Wahrheit der anderen nicht widersprechen kann. Beweisen wir also die gezogene Consequenz des Syllogismus durch die universellsten logischen Principien, die jeder zugesteht, so ist der einzelne Syllogismus selbst beweisend. Das universellste logische Princip ist: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Dies Princip gilt natürlich für die affirmativen Syllogismen. Für die negativen muß dasselbe Princip so ausgedrückt werden: „quorum unum est idem uni tertio, et aliud non est idem, non sunt eadem inter se."

Das erste Princip nennt man auch: „dici de omni" — und das zweite: „dici de nullo." — Dici de omni

heißt: „quidquid dicitur de omni subjecto, (universaliter de aliquo) dicitur de omni contento sub tali (sub illo) subjecto." — Dici de nullo: sein Gegentheil.

Nehmen wir ein Beispiel:

omne bonum est amandum —
Deus est bonus:
ergo: Deus est amandus.

Gesetzt ein Naseweiser leugnete die Consequenz. Ich muß sie also beweisen. Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Du hast aber zugestanden, daß Deus und amandus gleich seien demselben Dritten, nämlich bonus. Also mußt Du zugestehen, daß sie gleich sind unter sich. — Oder durch das dici de omni so: „Quidquid dicitur universaliter de aliquo, dicitur de omni contento sub illo". Du hast aber zugestanden, daß jedes Gute liebenswerth sei. Also mußt Du auch zugestehen, daß dasselbe auch ausgesagt werde von „Gott", weil dieser Terminus in jenem allgemeinen enthalten ist vermöge des zugegebenen Untersatzes.

Ist die Beweisführung negativ, so bedient man sich des negativen Princips, z. B.

nullum turpe est bonum —
avaritia est turpis:
ergo: avaritia non est bonum.

Leugnete Jemand die Consequenz, so beweise ich dieselbe so: „quorum unum est idem uni tertio, aliud non est idem, non possunt esse eadem inter se. Aber, nach Deinem Zugeständnisse, ist „gut" nicht dasselbe mit „schändlich", wohl aber „Habsucht" dasselbe mit schändlich: also können „Habsucht" und „gut" nicht unter sich identisch sein — folglich avaritia non est bona. Oder so durch das „dici de nullo": Quidquid

universaliter negatur de aliquo subjecto, negatur de quolibet contento sub eo. Von dem „schändlich" wird aber geläugnet, daß es „gut" sei. Also muß das von der „Habsucht", die unter dem „schändlich" mitbegriffen ist, ebenfalls geläugnet werden.

§. 25.

Als zweite Eigenthümlichkeit des Syllogismus habe ich die „reductio" angegeben. In wiefern sie eine Eigenthümlichkeit der Syllogismen genannt werden kann, wird einleuchten, sobald wir gesehen, was man darunter versteht. Es wird dann einleuchten, daß sie wesentlich nicht eine besondere Eigenthümlichkeit ist, sondern nur per accidens.

Die reductio ist eine doppelte: die reductio ostensiva und die reductio ad impossibile. Die reductio ostensiva ist die Zurückführung des unvollkommenen Syllogismus auf den vollkommenen. Unvollkommen ist derjenige Syllogismus, in welchem die Schlußfolgerung nicht sehr klar aus den Prämissen folgt. Solche sind alle oben angegebenen Syllogismen außer den vier ersten der ersten Figur. Vollkommen ist der Syllogismus, wenn er klar und direct die Schlußfolgerung zieht, wie dieses in den ersten vier: Barbara, Celarent, Darii, Ferio, geschieht. Auf diese vier können alle übrigen — mutatis mutandis — zurückgeführt werden. Diese Zurückführung mit der nothwendigen Veränderung geschieht auf folgende Weise:

Die in obigen Versen Barbara etc. sich findenden Consonanten dienen zu dieser Reduction. Die vier vollkommenen modi fangen an mit den vier großgedruckten Consonanten B, C, D, F. Die übrigen, also unvollkommenen modi haben alle Einen aus diesen vier Consonanten zur Initiale. Diejenigen unvollkommenen nun, welche mit denselben Consonanten anfangen, werden zurückgeführt auf denjenigen aus den vier vollkommenen, welcher denselben Anfangsconsonanten hat, z. B. Fapismo, Ferison, Fertino etc., werden zurückgeführt auf Ferio; Cesare, Camestres auf Celarent u. s. w. — Was nun aber, damit die Reduction geschehen kann, umgeändert werden muß an den unvollkommenen Syllogismen, das zeigen die in Mitte der Wörter für die unvollkommenen modi sich befindlichen Consonanten s, p, m, c. Ueber dies letztere c folgt gleich eine besondere Bemerkung. Die Bedeutung von s, p, m ist diese: s heißt simpliciter, p heißt per accidens und m heißt mutandas (esse praemissas). s bezeichnet also, daß die durch den vorhergehenden Vokal charakterisirte Proposition einfach umgekehrt werden müsse (convertitur simpliciter); p bezeichnet, daß die durch den vorhergehenden Vokal charakterisirte Proposition per accidens umgekehrt werden müsse (convertitur per accidens); m bezeichnet, daß die Prämissen umzuändern sind, so nämlich, daß aus dem Obersatze der Untersatz wird. Nehmen wir ein Beispiel an Fapesmo.

Omne animal est sensibile
nullus lapis est animal
ergo: aliquod sensibile non est lapis.

Dieser modus heißt Fapesmo, also muß er zurückgeführt werden auf Ferio, weil er denselben Anfangsbuchstaben

hat. Die Zurückführung geschieht nun so, daß der folgende Obersatz, charakterisirt durch a (in Fa), umgekehrt wird per accidens, wie p in Fapesmo bezeichnet. Der Untersatz aber, charakterisirt durch e (in Fapesmo) wird einfach (simpliciter) umgekehrt, wie das folgende s bezeichnet. Endlich wird der Obersatz zum Untersatz gemacht, was durch das folgende m in Fapesmo bezeichnet wird. Auf diese Weise entsteht folgender Syllogismus perfectus:

Nullum animal est lapis
aliquod sensibile est animal
ergo: aliquod sensibile non est lapis.

Das c in den Wörtern Bocardo und Baroca bezeichnet, wörtlich per contradictorium, sachlich per impossibile, d. h. diese modi der Syllogismen seien irreformabel und könnten blos ad impossibile zurückgeführt werden.

Das Alles drückte man aus in folgenden abstrusen Versen:

S vult simpliciter verti; p per accid(ens),
m vult transponi; c per impossibile duci.

§. 26.

Die reductio ad impossibile, die Zurückführung auf's Unmögliche, ist die supponirte Annahme des contradictorischen Gegentheils von der geläugneten Schlußfolge. Wenn nämlich Jemand die Prämissen zugesteht und die Consequenz läugnet, so nimmt man das contradictorische

Gegentheil der Consequenz, verbindet diesen contradictorischen Gegensatz mit einer der Prämissen, bildet damit einen Syllogismus, aus welchem man das contradictorische Gegentheil der anderen zugestandenen Prämisse schließen muß. Auf diese Weise zwingt man den Gegner, zu gestehen, daß zwei contradictorische Sätze zugleich wahr seien — quod est impossibile. Daher der Ausdruck reductio ad impossibile.

Es kann nicht schwer halten, gleich zu urtheilen, welche der Prämissen genommen und wie das Argument zu bilden ist. Man faßte die Regeln hiefür in folgende Verse:

Prima minorem adimit, facit e majore minorem.
Celantes minor est contrad. min. sede majoris.
Majorem servat, variatque secunda minorem.
Tertia majorem variat, servatque minorem.

Der Sinn dieser Verse ist dieser: Um den Beweis ad impossibile zu reduciren, wird in der ersten Figur das contradictorische Gegentheil der geleugneten Conclusion als Obersatz genommen, und der vorige Obersatz als Untersatz. Hievon ausgenommen ist Celantes, wobei der Untersatz zum Obersatz genommen wird. In der zweiten Figur wird der Obersatz beibehalten, und der contradictorische Satz wird als Untersatz genommen. In der dritten Figur wird der Untersatz beibehalten, und der contradictorische Satz wird als Obersatz gesetzt, z. B. der Syllogismus Cesare der zweiten Figur:

nulla virtus est turpis
omnis luxuria est turpis
ergo: nulla luxuria est virtus

sei ad impossibile zurückzuführen, wenn Jemand blos die Consequenz leugnete, die Prämissen also zugibt. Ich

nehme das contradictorische Gegentheil von der geleugneten Consequenz, d. i. also aliqua luxuria est virtus. Dieses nehme ich nach obiger Regel als Untersatz und formire das Argument also:

nulla virtus est turpis
sed, ex te, aliqua luxuria est virtus
ergo: aliqua luxuria non est turpis.

Hier wird, nach dem vierten Modus der ersten Figur, richtig das contradictorische Gegentheil des im ersten Argumente zugestandenen Untersatzes geschlossen. Der Gegner wird folglich gezwungen, zwei contradictorische Behauptungen zuzugeben, wenn er im ersten Syllogismus die Consequenz leugnen wollte.

§. 27.

Unvollständige Schlußformen.

Bisher haben wir von dem vollständigen, und zwar dem vollständig vollkommenen und unvollkommenen Syllogismus gehandelt.

Unvollständig ist der Syllogismus, wenn von den drei nothwendigen Sätzen des Syllogismus Einer fehlt, also als bekannt vorausgesetzt und als miteingeschlossen betrachtet wird. Da dies sowohl bei dem einfachen als auch bei dem Kettenschlusse geschieht, so haben wir zweierlei unvollständige Schlußformen:

1) der einfach unvollständige oder das Enthymema;

2) der Kettenschluß oder Sorites, d. i. eine Reihe von abgekürzten Syllogismen.

Das Enthymema (von ἐν ϑυμος) ist derjenige Schluß, in welchem alle bisher mitgetheilten Regeln für den vollständigen Syllogismus zwar unverändert beibehalten werden, (eben weil die Regeln unveränderlich sind); aber sowohl der Kürze, als auch der Lebendigkeit der Disputation und Sprache wegen eine der Prämissen ausgelassen wird, als sich von selbst verstehend, z. B. substantia immaterialis est immortalis, ergo anima hominis est immortalis. Der ausgelassene Untersatz: anima hominis est immaterialis wird supponirt. Oder: anima hominis est immaterialis, ergo est immortalis — hier wird der Obersatz supponirt. Die beiden Propositionen im Enthymema bezeichnet man gewöhnlich mit den Ausdrücken: antecedens und conclusio (antecedens = propositio, quae infert; conclusio = propositio, quae infertur). Auf diese Weise schreibt der h. Thomas, der selten die Syllogismen vollständig ausführt. Man kann noch weiter gehen in der Abkürzung der Syllogismen. Wenn nämlich im Verlaufe der Disputation die Conclusion schon als bekannt fixirt ist, so genügt blos eine der Prämissen zu geben, gewöhnlich den Untersatz. Man nennt dies dann einfach „subsumiren" und den Satz das „Subsumtum". Dadurch entsteht die mehr oratorische Form und man nennt diese Weise zu exponiren: „extra formam, i. e. extra form. syllogisticam."

Der Kettenschluß (σωρεία Haufen, σωρείτης gehäuft) ist nichts anderes, als eine größere oder geringere Reihe solcher abgekürzten Syllogismen, welche so gestellt sind, daß das Prädicat des vorhergehenden Satzes Subject ist im darauf folgenden Satze, bis in der Conclusion das

Subject des ersten Satzes verbunden wird mit dem Prädicat des letzten. Beispiel: Aug. serm. 189: „Maria unde? ex Adam. Adam unde? de terra. Si Maria de Adam, et Adam de terra, ergo et Maria terra. Si autem Maria terra, agnoscamus, quod cantatur: „„veritas de terra orta est““. — Daraus bildet sich der Sorites leicht. Man pflegt auch wohl zu unterscheiden den synthetischen und den analytischen Kettenschluß. Was so eben gesagt, gilt dann zunächst für den synthetischen Kettenschluß. Die Formel hiefür wäre nach dem Gesagten diese:

a ist b	anima est incomposita (um)
b „ c	incompositum est incorruptibile
c „ d	incorruptibile est immortale
also a ist d	ergo anima est immortalis.

Der analytische Kettenschluß geht auf die entgegengesetzte Weise zu Werke. Die Formel wäre diese:

c ist d	Incorruptibile est immortale
b „ c	Incompositum est incorruptibile
a „ b	anima est incomposita (um)
also a ist d	ergo anima est immortalis.

Der Unterschied leuchtet ein. Es ist kein anderer, als der zwischen Analysis und Synthesis. Wenn man den synthetischen Kettenschluß (der gemeine, gewöhnliche) den „aristotelischen" und den analytischen den „goklenischen" genannt hat, so ist dagegen zu bemerken, daß Aristoteles ebenso gut die Analysis als die Synthesis gekannt, oder mit anderen Worten ebenso wohl die Induction, als die Deduction gewürdigt hat. Die eine Form ist die progressive oder die deductive, die andere die regressive oder

inductive Form. Das Verhältniß bleibt also dasselbe mit dem der synthetischen zur analytischen Methode überhaupt.

Die fernere Eintheilung des Sorites in positiven und negativen, hypothetischen und gemischten fällt zusammen mit der bald folgenden Eintheilung der Syllogismen überhaupt.

Die Regeln für die Bildung des Sorites sind keine andere, als die für die Bildung aller Syllogismen. Will man eine specielle Regel geben, so kann sie nur die sein, daß in jedem Satze richtig, ohne Sprung, subsumirt werde und daß die Schlußfolge den ersten und letzten Satz des ganzen Antecedens richtig verbinde.

§. 28.

Bei allen bisherigen Eintheilungen haben wir den Syllogismus seiner Form nach genommen.

Nehmen wir den Syllogismus mit Rücksicht auf seine Materie und zwar die materia proxima, d. i. mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Propositionen, aus denen er besteht, so ergeben sich folgende Eintheilungen:

1) Der singuläre, einfache und zusammengesetzte Schluß (Syllogismus singularis, simplex, compositus).

Der Syllogismus singularis (oder expositorius — quia rem sensibus veluti exponit) ist derjenige, in welchem der terminus medius ein terminus singularis ist, z. B. David fuit Rex, fuit propheta.

Wir haben aber schon bemerkt, daß der terminus singularis, um zu schließen, so singulär sein muß, daß er

anderen Dingen durchaus unmittheilbar sei. (Also nicht: Deus est Pater, Deus est Filius, ergo Pater est Filius).

Der einfache Syllogismus ist derjenige, welcher ganz aus einfachen Propositionen besteht.

Der zusammengesetzte Syllogismus ist derjenige, in welchem die andere oder die andern Propositionen, oder auch alle Propositionen zusammengesetzt sind. Von den zusammengesetzten Syllogismen muß man die sogenannten complexen Syllogismen unterscheiden. Complexe Syllogismen heißen diejenigen, welche gewissermaßen als Zwischensätze betrachtet werden, die unter zugestandene Prämissen subsumirt werden, z. B. Deus praecipit, honorari Reges — Carolus est rex — ergo Carolus est honorandus; wenn ich nun unter den Obersatz subsumiren wollte parentes non sunt reges — ergo non sunt honorandi.

2) Der zusammengesetzte Syllogismus ist dann wieder entweder ein conditionaler, disjunctiver, caussaler, copulativer oder relativer.

Ein relativer Syllogismus (Syll. relativus) ist, wenn der Obersatz eine propositio relativa ist, z. B. 1. Cor. 15, 47: „Primus homo de terra terrenus, secundus homo, de coelo, coelestis: „„Qualis terrenus, tales terreni, et qualis coelestis, talis coelestes. Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis"".

Ein copulativer Syllogismus (Syllog. copulativus) ist, wenn eine der Prämissen eine copulative Proposition ist, z. B. charitas et peccatum non possunt esse simul; Cajus manet in charitate, ergo non manet in peccato. Dieser Syllogismus schließt von der affirmativen Setzung

eines Theils auf die Negation des andern Theils, aber nicht umgekehrt, es sei denn in reciprocis.

Ein caussaler Syllogismus (Syllog. caussalis) ist, wenn ein oder mehrere oder alle Sätze caussale Behauptungen sind, z. B. quia Adamus peccavit, mortuus est; peccavit autem, quia comedit de fructu ligni vetiti: ergo, quia de eo fructu comedit, mortuus est.

Bemerkenswerther als diese sind der conditionale und der disjunctive Syllogismus.

§. 29.

Der conditionale oder hypothetische Syllogismus

ist derjenige, dessen Obersatz eine conditionale Proposition ist. In dem Untersatze wird dann ein Theil des zweigliedrigen, weil conditionalen, Obersatzes behauptet oder geleugnet.

In der conditionalen Proposition nennt man die Condition Antecedens, die Conclusion Consequens.

Ob die conditionale Behauptung positiv oder negativ ausgedrückt ist, macht keinen Unterschied.

Die Regeln, nach welchen der Schluß schließt, sind diese:

1. ab affirmatione antecedentis in minori ad affirmationem consequentis in conclusione; z. B. si ecclesiam cath. audit, catholicus est; audit ecclesiam, ergo est catholicus. Es gilt aber nicht, von der Negation des Antecedens im Untersatze zu schließen auf die Negation

des Consequens in der Conclusion, als nur in reciprocis. So gilt z. B. nicht: si est philosophus, est homo; sed non est philosophus, ergo non est homo.

2. Regel: ab affirmatione consequentis in minori ad affirmationem antecedentis in conclusione; z. B. si catholicus est, audit ecclesiam; sed audit ecclesiam, ergo catholicus est. Dieser Schluß gilt blos in reciprocis. Also unrichtig wäre: si est homo, est animal; est animal, ergo homo. Der Schluß gilt aber weiter a negatione consequentis in minori ad negationem antecedentis in conclusione, z. B. si discipuli sunt Christi, se invicem diligunt; non se diligunt invicem; ergo non sunt discipuli Christi.

§. 30.

Der disjunctive Syllogismus

ist derjenige, dessen Obersatz eine disjunctive Proposition ist. Es macht keinen Unterschied, ob die Disjunction im Subjecte oder im Prädicate gegeben wird. Die verschiedenen möglichen Fälle sind folgende:

1) aut A aut B est
A est
ergo B non est.

2) A aut est b aut c
A est b
ergo A non est c.

3) A est aut b aut c aut d
A est b
ergo A non c neque d.

4) A est aut b aut c aut d
A non est d
ergo A est aut b aut c.

5) A est aut b aut c aut d
A est neque b neque c
ergo A est d.

Die Regeln für die Schlußfolge sind demnach: Wenn die Glieder alle aufgezählt und ihrer nicht mehr als zwei sind, so folgt aus der Affirmation oder Negation des einen Gliedes die Negation oder Affirmation des andern, z. B. ad Rom. 14, 4.: „Domino suo stat aut cadit; stabit autem, ergo non cadet.“ Wenn aber der Glieder mehr sind, als zwei, so müssen, wenn Eins bejaht wird, die übrigen geläugnet werden, oder, wenn umgekehrt alle bis auf eins geläugnet werden, so muß dieses eine bejaht werden, z. B. A est aut ingenuus, aut libertus, aut servus; sed est ingenuus, ergo neque libertus neque servus. Oder: non est neque libertus neque servus, ergo est ingenuus. Wenn aber Ein Glied geläugnet wird, so werden die übrigen Glieder disjunctive affirmirt, wie: non est ingenuus, ergo aut libertus aut servus.

Zu diesen disjunctiven Syllogismen gehören auch die divisiven oder partitiven, d. i. wenn das Prädicat im Obersatz in Theilen gesetzt ist, z. B. die Kegelschnitte sind theils Kreise, theils Ellypsen, theils Parabeln, theils Hyperbeln. Die Schlußfolgerung geschieht hier nach denselben Regeln, welche für den disjunctiven Syllogismus gegeben worden sind.

§. 31.

Das Dilemma.

Das Dilemma ist derjenige Syllogismus, welcher so in zwei Theile getheilt ist, daß man, sowohl wenn der eine als wenn der andere Theil zugegeben wird, gegen den Gegner schließt. So wenn Christus Mth. 21, 25. fragte: Baptismus Johannis unde erat? e coelo an ex hominibus? In dem Dilemma erscheint die Kraft eines doppelten conditionalen Syllogismus, der sich auf einen disjunctiven Obersatz stützt. Im Untersatze werden dann die Glieder der Disjunction so gesetzt oder gehoben, daß in jedem Falle der Schlußsatz zu derselben Position oder Negation gelangt. Es ist aber nicht nöthig, daß der disjunctive Obersatz ein zweigliedriger (Dilemma) sei. Er kann ein dreigliedriger (Trilemma), oder ein viergliedriger (Tetralemma), oder ein vielgliedriger (Polylemma) sein. Er wurde von den Alten der Syllogismus cornutus genannt. (Hieron. in ep. ad Oceanum). So gehörnt dieser Syllogismus aber auch sein mag, man nehme sich mit dem Gebrauche desselben sehr in Acht; denn leichtlich kann es geschehen, daß er gegen den Aufsteller vom Gegner zurückgewendet werden kann. Diese Zurückwendung beruht darauf, daß die Dialectik, eine und dieselbe Sache von zwei und mehreren Seiten betrachtend, sowohl das eine als das andere wahr, wenn auch nur bis auf einen gewissen Punkt wahr, aber doch gar oft mit vollem Rechte behaupten kann. Bei solchen mehrfachen, conträren oder contradic-

torischen Behauptungen fragt es sich dann, welche Behauptung in letzter Instanz das Regulativ abgibt, um darnach alle anderen Behauptungen zu modifiziren; mit anderen Worten, es fragt sich immer, welche Behauptung simpliciter und welche secundum quid ausgesprochen werden muß. Dazu werden aber sehr präcise und scharfe metaphysische Kenntnisse erfordert.

Uebrigens gelten für das Dilemma folgende zwei Regeln:

1) Es darf kein Mittel zwischen den Terminen der Disjunction mehr übrig sein; und

2) die conditionalen Behauptungen müssen richtig, d. i. sie müssen in letzter Instanz maßgebend sein für das Urtheil.

In dem Dilemma: „der Richter wird den Schuldigen entweder zum Tode verurtheilen oder freisprechen — verurtheilt er ihn zum Tode, so ist er grausam und unmenschlich, folglich tadelnswerth; — spricht er ihn frei, so ist er gleichfalls tadelnswerth, weil er gegen das Gesetz handelt; also in jedem Falle tadelnswerth": sind beide Fehler begangen: 1) die disjunctiven Glieder sind nicht alle aufgezählt, denn zwischen Todesstrafe und Freisprechen liegen viele andere Strafen, welche die Gerechtigkeit und Menschlichkeit in sich vereinigen können, für den Fall nämlich, daß der Terminus „schuldig" allgemein und nicht für „todesschuldig" genommen wird. 2) Wenn aber letzteres, dann ist die conditionale Behauptung im Untersatze, „wenn er ihn verurtheilt, so ist er tadelnswerth, weil grausam", unrichtig. Denn der „Todesschuldige" muß s i m p l i c i t e r zum Tode verurtheilt werden; würde er es nicht, so geschähe das secundum quid, d. h. aus anderen Rücksichten. Folglich wäre das „Verurtheilen

zum Tode" simpliciter „nicht unmenschlich", also simpliciter nicht tadelnswerth.

In dem anderen bekannten Dilemma zwischen dem Protagoras und Euathlus liegt das πρῶτον ψεῦδος nicht so sehr in der Nichtbeobachtung obiger beiden Regeln, als vielmehr in einem Fehler, der überhaupt bei jedem einfachen Syllogismus begangen werden kann.

Das berüchtigte Dilemma ist dieses: Euathlus, ein weiser griechischer Jüngling, hatte den Protagoras sich zum Lehrer ausgewählt und zahlte ihm die ausbedungene Belohnung gleich halb bei seiner Aufnahme unter die Schüler, und gab das Versprechen, die andere Hälfte zu bezahlen, wenn er den ersten Proceß würde gewonnen haben. Euathlus übte aber seine erlernte Kunst nicht und wollte folglich auch nicht bezahlen. Protagoras belangte ihn gerichtlich und argumentirte gegen seinen Schüler also: „Jüngling, auf jeden Fall mußt du bezahlen. Denn: entweder sprechen die Richter dich frei oder sie verurtheilen dich. Sprechen sie dich frei, so hast du gewonnen und du mußt bezahlen vermöge unseres Contracts; verurtheilen sie dich aber, so mußt du bezahlen vermöge der gerichtlichen Entscheidung." Euathlus erwiderte in gleicher Weise: „Weiser Lehrer! in keinem Falle brauche ich dich zu bezahlen; denn: entweder sprechen mich die Richter frei, oder sie verurtheilen mich; im ersten Falle brauche ich nicht zu zahlen vermöge des richterlichen Ausspruchs; im zweiten Falle brauche ich nicht zu zahlen vermöge unseres Contracts."

Der Fehler liegt in der Verwechselung der Terminen, sowohl des terminus major, als auch des terminus medius. Die drei Terminen des conditionalen Obersatzes sind: „ich" — „zahlen" — „erster Prozeß". Im Obersatze:

„ich werde zahlen, wenn ich den ersten Prozeß gewinne" nicht distribuirt auf alle und jeden Prozeß, nämlich nicht auf den Prozeß über diese Contractsbedingung (denn dann hieße der Obersatz: „ich werde zahlen, wenn ich nicht zu zahlen brauche); im Untersatze ist aber der term. med. Prozeß total distribuirt. Ferner der term. maj. ist verwechselt worden: im Obersatze heißt er: „zahlen vermöge des Contracts"; im Schlußsatze heißt er: „zahlen vermöge gerichtlicher Entscheidung".

§. 32.

Das Epicherem.

Das Epicherem (ἐπιχείρημα = ἐπι, χείρ, ῥῆμα) ist derjenige Syllogismus, in welchem in einer oder in beiden Prämissen der Satz mit einem Beweise versehen ist (ἐπιχειρέω = Hand anlegen, angreifen; das Wort scheint κατ' εξοχήν für diesen Schluß gebraucht zu sein; entweder weil der Beweis auf der Hand liegt, wie man zu sagen pflegt, oder, weil er wegen des zugefügten Beweises eine besondere Stärke des Angriffs bezeichnen mag).

Beispiel:

anima rationalis est immortalis, quia in suo esse non pendet a caussa corruptibili —

sed: homo habet animam rationalem quia et intelliget et vult —

ergo: homo ex parte animae rationalis est immortalis.

Da die epicheremische Begründung der Sätze nichts an den Schlüssen ändert, so sieht man, daß jede andere genannte Art der Schlüsse epicheremisch behandelt werden kann, wie das namentlich bei dem Dilemma häufig der Fall ist, z. B. homo aut damnatur, aut salvatur, in omni casu acquiritur ultimus finis, quia ultimus finis consistit in glorificatione Dei; si salvatur, Deus glorificatur, quia homo testatur ejus bonitatem, — si damnatur, Deus glorificatur, quia homo damnatus testatur ejus justitiam.

§. 33.

Rücksichtlich der Materie des Syllogismus können wir jetzt noch betrachten die materielle Beschaffenheit der Schlußfolge. In Bezug auf diese ist der Syllogismus entweder

1) ein demonstrativer,
2) ein probabler.

Ein demonstrativer Syllogismus (Syllog. demonstrativus) ist derjenige, welcher aus nothwendig gewissen Prämissen besteht. Dieser allein gibt im eigentlichen Sinne wissenschaftliche Erkenntniß, von der wir gesagt haben, daß sie eine sichere und evidente sein müsse, um wirkliche Erkenntniß zu sein.

Der probable Syllogismus (Syllog. probabilis) ist derjenige, welcher aus contingenten Prämissen besteht, sei es nun, daß beide Prämissen contingent sind oder nur eine. Denn wenn auch der Obersatz eine nothwendige

Wahrheit enthält, so folgt doch der Schlußsatz stets dem schwächeren Theile. Ist mithin der Untersatz eine contingente Wahrheit, so ist auch die Consequenz contingent, mithin nur probabel. Die probable Erkenntniß unterscheidet sich aber dadurch von der nothwendigen, daß jene immer noch beides, sowohl falsch als wahr sein kann, also immer nur ein **Meinen** (opinio) erzeugt, während die nothwendige Erkenntniß **nur wahr** sein kann. Wie sich die Gewißheit des Syllog. inductionis absolutus von der Gewißheit des Syllog. inductionis collectivus (relativus) unterscheidet, davon in der Log. major.

§. 34.

Schlußkette.

Die Schlußkette muß man nicht verwechseln mit dem Kettenschluß. Beide haben das mit einander gemein, daß eine größere oder geringere Reihe von Schlüssen aneinander gekettet werden; unterscheiden sich aber dadurch, daß im sogenannten Kettenschluß nur Eine Schlußfolgerung bei mehreren enthymematisch aneinander gereihten Prämissen vorhanden ist, wogegen die Schlußkette eine Reihe von mehreren vollständigen Conclusionen bildet. Die Schlußkette (series syllogistica) ist eine größere oder geringere Reihe von einfachen Syllogismen, die in logischer Unterordnung zu einander oder in subsumirter Verbindung unter einander stehen, alle zuletzt auf einen einzigen gemeinsamen Schlußsatz ausgehen und so ein in sich geschlossenes Ganze bilden.

Zum Mindesten müssen also zwei Syllogismen, ein vollständiger und ein unvollständiger, also zum mindesten fünf Propositionen vorhanden sein. Der letzte Syllogismus ist derjenige, welcher die Hauptconclusion geben muß, worin die zu beweisende Thesis enthalten ist und präcis ausgedrückt werden muß mit den Worten, in welchen die zu beweisende Thesis gefaßt ist. Dieser Schluß heißt deshalb der Episyllogismus. Der diesem vorhergehende Syllogismus, durch welchen der Beweis angefangen und vorbereitet wird, heißt Prosyllogismus. Die ganze vorhergehende Reihe der Syllogismen, wenn deren mehrere sind, heißt die Reihe der Prosyllogismen, mit Rücksicht auf den letztern, den Episyllogismus. Doch kann auch jeder folgende Schluß mit Rücksicht auf seinen vorhergehenden sein Episyllogismus genannt werden. Die Conclusion des vorhergehenden Schlusses wird jedesmal der Untersatz des nachfolgenden Syllogismus. Der erste Syllogismus wird vollständig gegeben und dann immer subsumirt. Der vierte folgende Satz heißt dann das subsumtum oder minor subsumta und so jeder folgende Satz, der zu einer neuen Conclusion weiter führt, subsumtum oder minor subsumta.

Ein Beispiel der einfachsten Schlußkette aus zwei Conclusionen wäre:

Spiritus caret materia
anima est spiritus
ergo: anima caret materia.
subs.: quod caret materia, incorruptibile est —
ergo: anima est incorruptibilis.

Die besondere Regel für die richtige Bildung einer solchen Schlußkette ist natürlich keine andere, als die, daß

die einzelnen Sätze, weil subsumirt, im Verhältniß der Unterordnung des Niederen unter das Höhere stehen.

Eine solche Schlußkette bildet sich natürlicher Weise von selbst, sobald ich Objectionen mache oder vom Gegner gemacht werden. Dieser negirt entweder den Ober- oder Untersatz. Dann muß ich den angegriffenen negirten Satz beweisen. Wird abermals der Ober- oder Untersatz negirt, so tritt abermals der Beweis ein u. s. w. bis der Gegner befriedigt oder der Beweis usque ad principia durchgeführt ist, wo es heißt: contra principia negantem non est disputandum.

§. 35.

Sophismen.

Das Sophisma — ein Schein von Weisheit und deshalb nicht wahre Weisheit — ist ein Trugschluß oder absichtlicher Fehlschluß. Man kann nämlich diese beiden Wörter: Trugschluß und absichtlicher Fehlschluß gebrauchen zur Bezeichnung der zwei vorzüglichen Arten von Sophismen. Wie man die Sophismen in doppelter Rücksicht fassen kann, mit Rücksicht nämlich auf die Form und mit Rücksicht auf die Materie, so kann auch der Betrug entweder in der Form oder in der Materie liegen. Diese Eintheilung fällt zusammen mit der des Aristoteles, welcher dieselben bezeichnet als fallacia secundum dictionem und als fallacia extra dictionem, d. h. Wortbetrug und Gedankenbetrug. Ein Fehler hinsichtlich

der Form des Syllogismus ist nämlich als solcher kein Sophisma, sondern ein simpler Fehlschluß, der leicht erkannt und corrigirt werden kann. Um zu täuschen und zu betrügen, bedarfs des Scheins der Wahrheit, also darf die Richtigkeit der formellen Schlußfolge nicht verletzt werden. Diese sucht der Sophist anscheinend beizubehalten und braucht deshalb zweideutige Terminen (fallacia secundum dictionem). Das sind die sogenannten Wortspiele, durch welche mehr als drei Terminen in Einen Syllogismus hereingeführt werden. Gewöhnlich entsteht der logische Quadruplex aus dem Doppelsinne des terminus medius. Die andere Art von Betrug (fallacia extra dictionem), liegt nicht in den Worten, sondern in den Gedanken, die fehlerhaft aufgestellt und ausgedrückt werden. Rücksichtlich der fallacia secundum dictionem sind vorzugsweise zu bemerken:

a) die Zweideutigkeit im Worte oder in der Wortfügung (homonymia, amphibologia), z. B. Herodes ein Fuchs.

b) Trennung des an sich Verbundenen (divisio, seu commutatio sensus divisi), z. B. 2 und 3 sind gerade und ungerade.

c) durch Verbindung des an sich Getrennten (compositio seu commutatio sensus compositi), z. B. „Räuber werden das Himmelreich nicht besitzen" — „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein" ꝛc.

Die Sophismen der zweiten Art, welche in Gedankenbetrug bestehen, sind vorzugsweise folgende:

a) Annahme ohne Beschränkung, was nur unter dieser gilt und v. v. (a dicto secundum quid ad dictum simpliciter et v. v.) Dahin gehört auch die Verdrehung

des Fragepunktes = (commutatio elenchi), z. B. wer das Schwert braucht, wird dadurch umkommen ꝛc.

b) Annahme von Obersätzen, die keine allgemeine Gültigkeit haben (ficta universalitas, enumeratio imperfecta, inductio incompleta.)

Hierher gehören eine Menge von gang und gäben Schlagwörtern, die falsch verstanden werden und unter welche dann eben so falsch subsumirt wird, z. B. das Wort „Fortschritt" u. s. w.

c) Annahme eines Scheingrundes als eines wahren Grundes.

Die Begründung des Syllogismus liegt aber in dem terminus medius. Deshalb heißt dieses das Sophisma falsi medii. Dahin gehören dann besonders:

α) die Verwechselung des successiven Verhältnisses mit dem Causalverbande, d. i. post hoc — ergo propter hoc.

β) petitio principii.

z. B. wer Bilder anbetet, ist ein Götzendiener; der Katholik betet Bilder an (quod est demonstrandum); also das

γ) Verwechselung absoluter Nothwendigkeit mit relativer (ignava ratio), z. B. entweder ist es bestimmt, daß ich an dieser Krankheit sterbe oder nicht. Ist es bestimmt, so ist die Arznei nutzlos; ist es nicht bestimmt, so ist es unnütz; mithin brauche ich die Arznei jedenfalls nicht zu nehmen.

δ) Folgerungen aus Fragen mit einseitiger oder verfänglicher Voraussetzung (captio interrogationis).

α) Polucetesis; wenn von einem seiner Natur nach Unbestimmbaren die Bestimmung gefordert und daraus

gefolgert wird, z. B. wann ein Kahlkopf anfange ein Kahlkopf zu sein.

β) Heterocetesis; wenn man aus einer verschwiegenen zweideutigen Voraussetzung trügliche Folgerungen zieht, z. B.: Hast du die Hörner abgeworfen? Wird mit „Ja" geantwortet, so sagt der Sophist: „Also hast du doch Hörner gehabt. Wird mit „Nein" geantwortet, so antwortet er: „also hast du noch Hörner". Das Sophisma „der Lügner" gibt Cicero in folgender Form: Wenn du sagst, du lügest, und es ist wahr, was du sagst, so lügst du. Nun lügest du, und es ist wahr, was du sagst: Also, wenn du die Wahrheit sagst, so lügst du. Oder: Epimenides, der Cretenser sagt: Alle Cretenser sind Lügner: — also lügt er — also sagt er die Wahrheit.

§. 36.

Auffindung des terminus medius.

Da nach dem Gesagten die Logik vorzugsweise darin besteht, zwei Extreme mit einem dritten Terminus rechtmäßig zu verbinden: so sieht man, daß zur logischen Gewandtheit vorzugsweise die Fertigkeit erfordert wird, den terminus medius oder das tertium comparationis zu finden und unter mehreren gefundenen passend auszuwählen. Ist der terminus medius gefunden, so läßt sich leicht das Argument formiren. Die logica major beschäftigt sich

nun vorzugsweise damit, in der Lehre de universalibus et Categoriis die Vorrechtskammer, Plätze (loci) kennen zu lehren, aus denen die Argumente genommen werden können. Man blickt hin auf genera, species, differentiae, proprietates, accidentia. Man durchläuft die Categorien und Verhältnisse, in denen alle möglichen Dinge vorkommen. Man denkt an Principien oder Folgesätze, die allgemein zugestanden werden. Man nimmt experimentale, metaphysische oder moralische Wahrheiten, welche das Gebiet der Philosophie und Theologie bietet, je nachdem dieselben vom Gegner zugestanden werden. Man sieht also, daß eben die ganze Philosophie in allen ihren Theilen es ist, welche erst die volle Gewandtheit im Auffinden des term. med. geben kann.

Wenn wir aber schon hier von der Auffindung des term. med. reden, so meinen wir damit nur, gewisse Regeln für die Beschaffenheit des term. med. kennen zu lernen, so wie im Allgemeinen die Weise, wie der term. med. zu suchen ist.

Der h. Thomas behandelt diesen Gegenstand in dem 50. Opusc., in welchem er diese Sache mit größter Einfachheit und Klarheit auseinander setzt.

Ich erinnere zuerst wieder daran, daß alle Arten der Syllogismen, wie früher wiederholt gesagt, zurückgeführt werden können auf die ersten vier (B, C, D, F.) Haben wir also den term. med. für diese vier modi, so haben wir denselben für alle andern, wenn wir diese reduciren. Ferner bemerke ich: Obschon viererlei Sätze zum Beweise vorliegen können, nämlich der universell affirmative Satz, der universell negative, der particular affirmative und der particular negative: so sind doch die beiden erstern Sätze von größerer Wichtigkeit, sowohl weil

sie häufiger vorkommen, als auch, weil die particulären Behauptungen in den universellen enthalten sind. Also muß unser besonderes Augenmerk besonders gerichtet sein auf die Auffindung des term. med. für die beiden ersten Behauptungen.

Wir können die hier zu gebenden Regeln, deren man sonst wohl eine lange Reihe angibt, in folgenden drei zusammenfassen.

1. Regel.

Will man eine universell affirmative Behauptung beweisen, so richtet man sein Augenmerk auf Terminen, von welchen das Prädicat der Conclusion universell ausgesagt werden kann, während sie, dieselben Terminen, von dem Subject derselben Conclusion ausgesagt werden können. — Der Grund dieser Regel ist, weil in einer universalen affirmativen Behauptung das Prädicat jedem Subject zukommt. Durch diese Regel weiß ich im Allgemeinen ganz präcis, wie der zu suchende Terminus beschaffen sein muß: er muß von dem gegebenen Subject ausgesagt werden können, und das gegebene Prädicat muß von ihm ausgesagt werden können." Wie wenn z. E. Jemand Geld in einen Beutel legt, und den Beutel in eine Schatulle, so würde zugleich mit dem Beutel das Geld in die Schatulle gelegt. So wird, wenn das Prädicat von irgend einem Termine und dieser Terminus von dem Subject ausgesagt werden kann, von selbst folgen, daß das Prädicat auch von dem Subject ausgesagt werde, gemäß dem Princip: „quidquid dicitur de aliquo, dicitur de omni contento sub illo."

Nehmen wir ein Beispiel. Die Behauptung „mors est bona" wäre zu beweisen, vorausgesetzt, die Behauptung sei eine universale. Das Subject ist hier „mors",

das Prädicat „bona". Nach der gegebenen Regel suche ich nur eine Sache, von der ausgesagt werden kann, daß sie „gut" sei, und welche Sache zugleich dem Subjecte „Tod" in irgend welcher Weise zukommen kann. — Es kann nicht fehlen, daß sich alsdann eine ganze Menge solcher tertia comparationis herausstellt. Denn gut ist: „befreit werden von den Uebeln dieses Lebens, entfernt werden von den Gefahren zu sündigen, hinübergehen in ein besseres Leben; gut ist, was Gott verhängt, was Christus erwählt, nach dem die Heiligen sich sehnten; gut ist vereinigt werden mit Christus, mit Gott u. s. w. Alles das ist „gut" und kann auch von dem „Tode" ausgesagt werden. Ich formire also das Argument: quod eripit a miseriis hujus vitae est bonum; sed mors liberat a miseriis hujus vitae: ergo est bona. Oder: quod liberat a periculo peccandi, est bonum; sed mors liberat a periculo peccandi; ergo est bona. Oder: janua ad meliorem vitam est bona; sed mors est janua ad meliorem vitam; ergo mors est bona u. s. w.

2. Regel.

Will man eine universell negative Behauptung beweisen, so hat man Terminen zu suchen, welche dem Prädicat der Conclusion widerstreiten und doch dem Subjecte zukommen. Denn wenn etwas dem Prädicate widerstreitet, und doch dem Subjecte zukommt, so leuchtet ein, daß das Prädicat nicht Eins ist mit dem Subjecte, z. E. ich wollte beweisen: „mortem non esse bonam", so muß ich denken, welche Sache dem „gut" widerstreitet und doch dem „Tod" zukomme. Es wird sich sofort eine Menge solcher Dinge darbieten. Denn: „was des Lebens beraubt, was der Neigung der Natur zuwider, was Alle

fliehen, was uns trennt von den Freunden, was alle Güter des Lebens uns raubt, was die Zeit der Buße uns nimmt. — Alles das kann als „nicht gut" bezeichnet werden und kommt doch dem Tode zu. Ich formire also die Argumente: quod privat vita, non est bonum; sed mors privat vita: ergo non est bona. Oder: quod est contrarium inclinationi naturae, non est bonum; sed mors est contraria inclinationi naturae: ergo mors non est bona. Oder: quod omnes fugiunt, non est bonum; sed mortem omnes fugiunt; ergo non est bona u. s. w.

Man bemerke noch, daß jede universell negative Behauptung einfach umgeredet werden kann (convertitur simpliciter.) Um sie also zu beweisen, sind nicht blos alle die Terminen nützlich, welche dem Prädicate widerstreiten, dem Subjecte aber zukommen; sondern auch diejenigen, welche dem Subjecte widerstreiten und dem Prädicate zukommen. In gegebenem Beispiele könnte ich also so argumentiren: omne bonum convenit naturae; sed mors non convenit naturae; ergo mors non est bona u. s. w.

3. Regel.

Bei dem Beweise der beiden vorgenannten Behauptungen kann man auch ausgehen von der Inconvenienz; man zeigt nämlich bei den affirmativen Behauptungen, welche Inconvenienz erfolgen würde, wenn das Prädicat dem Subjecte nicht beigelegt werden könne. Ebenso zeigt man bei den negativen Behauptungen, welche Inconvenienz erfolgen würde, wenn das Prädicat dem Subjecte zukäme. So würde in dem gegebenen Beispiele also gefolgert werden müssen: si mors non esset bona, ea nunquam a Christo electa fuisset; sed est electa a Christo:

ergo est bona. Will ich das Gegentheil beweisen, so argumentire ich also: si mors esset bona, liceret eam sibi inferre; atqui non licet: ergo non est bona.

Der Logik zweiter Theil:

Die höhere Logik.

---

§. 37.

Uebergang und Zusammenhang.

Das Object der Logik ist bezeichnet worden als ens rationis. Dieses ens rationis ist dann entweder Begriff, Urtheil oder Schluß. Deßhalb kann die Logik auch bezeichnet werden, als die „Wissenschaft von der Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse", — was dasselbe besagt, als die „Lehre von den Terminen, Propositionen und Syllogismen. — In der niederen Logik behandelten wir das Nothwendigere, Leichtere und deßhalb auch allgemeiner Zugestandene betreffs jedes der vorgenannten drei Theile. Es erübrigen nun für die Logica major rücksichtlich jeder der genannten drei Theile noch Untersuchungen die ungleich schwieriger, als die vorhergehenden, und dazu so eigenthümlicher Art sind, daß sie schon der praktischen Nützlichkeit wegen, besser ihren eigenen Platz, getrennt von der Logica minor finden, deren Gesetze in der Logica major als wohlbekannt vorausgesetzt werden müssen.

Für diejenigen, welche wegen der wissenschaftlichen Disposition der Materien viel rechten wollen, sei hier vorab Einiges bemerkt: ich vertheidige durchaus den Satz: die Theorie und Praxis dürfen und können an sich nie mit einander in Conflikt kommen. Sagt man: „Etwas sei wohl theoretisch richtig aber practisch unausführbar", so beruht diese Fassung der Dinge auf einer Anschauungsweise, die leicht corrigirt werden kann. Einer guten Theorie entspricht eine gute Praxis, und einer schlechten Praxis correspondirt eine schlechte Theorie. Denn: jede Praxis setzt eine Theorie voraus. Sagt man demnach: „das am meisten wissenschaftliche Verfahren ist nicht immer das praktisch nützlichste", so soll das heißen: der Conflikt liegt nicht in der wissenschaftlichen Fassung und der Praxis, sondern der Conflict liegt in dem einen und dem anderen wissenschaftlichen Verfahren oder in dem sogenannten rein wissenschaftlichen d. i. abstract, also einseitig wissenschaftlichen, und dem rein practisch wissentschaftlichen, d. i. — abstract, also einseitig praktischen Ideenfortgange. — Es ist eine bekannte Sache, daß die verschiedenen wissenschaftlichen Disciplinen um so manchfaltiger und tiefer wechselseitig in einander über- und eingreifen, je weiter man in der Application der obersten Prinzipien vorschreitet, und je manchfaltiger demzufolge die Beziehungen der speciellen Wahrheiten zu der Einen Wahrheit werden, von der alle Wahrheit ausfließt. Dieses wechselseitige Uebergreifen der einzelnen Wissenschaften in einander ist der beste Beweis für die Einheit der Wahrheit, zugleich aber auch die leicht begreifliche Ursache, warum die wissenschaftliche Durchführung Eines und desselben Gegenstandes auf einer gewissen Stufe unpractisch, weil unverständlich wird,

wenn nicht erst leichtere Sachen aus einer anderen Wissenschaft zur Sprache kommen. Will man diese Wissenschaft alsdann nicht vornehmen, so müssen jene Anhaltspunkte aus derselben als bekannt supponirt oder ihren allgemeinsten Principien nach vorgelegt werden. — Mit Gesagtem möchte ich auf den nutzlosen Streit aufmerksam machen, der nicht selten über die Anordnung der Materie einer Wissenschaft geführt wird. Ein und derselbe Gegenstand kann und muß häufig unter mehren Gesichtspuncten betrachtet werden, und darnach fällt er verschiedenen speciellen Wissenschaften anheim. Die wahre Wissenschaftlichkeit besteht alsdann nicht darin, einen Gegenstand da, wo er zuerst vorkommt, ganz zu behandeln in seiner ganzen Ausdehnung, sondern darin, die verschiedenen Gesichtspuncte scharf zu fassen und so darzustellen an einer Stelle, daß das an einer anderen Stelle, vielleicht gar ex professo, darüber weitläufig Gesagte supponirt werden kann.

Eine solche Bewandtniß hat es zum großen Theil mit all den Sachen, die man hier in der höheren Logik finden wird. Der Eine würde sie vielleicht in der Psychologie der Andere in der Metaphysik, der Dritte in der Ideologie oder in einer Erkenntnißtheorie behandelt wissen wollen. Nehmen wir beispielsweise die Ideologie: sie kann eben so gut in der Logik oder in der Metaphysik, als in der Psychologie behandelt werden, oder gar, wegen des ungeheuer reichhaltigen Materials, das durch die Menge der philosophischen Schulen bis ins Unglaubliche angeschwollen, vielleicht sehr praktisch als eigne Disciplin genommen werden, während das nichts ändert an ihrem principiell ihr gebührenden Platze. So ist es namentlich mit der Lehre von den **Universalien** Ich halte es für

practisch viel nützlicher, dieselbe ganz in die Logik aufzunehmen, während doch seiner Natur nach der größte Theil in die Metaphysik gehört.

Die Fundamentaleintheilung bleibt in der höheren Logik dieselbe mit der in der niederen, also: vom Begriff, Urtheil, Schluß.

Der höheren Logik
Erster Abschnitt.

Von dem Begriff und den Universalien.

Erstes Hauptstück:

Von dem Begriff.

§. 38.

In der Logica minor haben wir den Begriff nicht schon als solchen, sondern vorerst nur als Theil des Satzes d. i. als terminus betrachtet. Hier handelt es sich nun von dem terminus nicht als solchem, sondern in sofern er ein Begriff ist. Damit sind wir bei einer

Materie angelangt, welche eine zu beseitigende Scheidewand bildet zwischen der alten und neuen Schule. Diese (die neuen und neuesten Schulen) basirt ihre Philosophie, die wissenschaftliche Erkenntniß, auf die Idee und behauptet grade zu, nur in dieser Weise, durch die Idee nämlich, könne die volle, eigentlich und allein wissenschaftliche Erkenntniß gewonnen werden, wogegen die sogenannte Begriffsphilosophie der alten Schule, (welche Begriffsphilosophie man mit dem verächtlichen Prädicat „abstract" zu beehren pflegt) total, weil principiell, unvermögend sei, die wissenschaftliche wahre Erkenntniß zu erzeugen. Den Grund davon will man eben in dem Wesen des Begriffs als Abstraction finden. Die neue Schule will die besagte Verschiedenheit zwischen ihr und der alten Schule als eine diametrale hinstellen, so zwar, daß jene in eben dem Maße der Wahrheit näher gekommen zu sein wähnt, in welchem Maaße sie sich von der alten entfernt zu haben vermeint. Diese principielle Verschiedenheit der Ansichten hat die neueste Schule sogar bis zu dem Excesse geführt, die ganze alte Schule nebst dem Engel der Schule, S. Thomas, des Semipantheismus zu beschuldigen. — Wir müssen der Sache also auf den Grund sehen, um zu wissen ob die alte Schule richtig verstanden ist oder nicht, und um zu wissen, ob wir uns von dem Begriff weg, und zur Idee hinzuwenden haben, um die wissenschaftliche und wahre Erkenntniß zu erlangen, oder ob's bei der Lehre der alten Schule zu verbleiben hat.

Begriff und Idee, Identität, Verschiedenheit und Verhältniß beider zu einander.

§. 39.

Um dem hier herrschenden großen Wirrwarr der Behauptungen vorzubeugen und Ordnung in diesen von allen Seiten in einander geschlungenen Kneuel zu bringen, wird es nicht blos nöthig sein, die Terminen scharf zu bezeichnen und zu fixiren, sondern auch mit aller Geduld und Behutsamkeit Alles bis zu den allerhöchsten Prinzipien zurückzuführen. In der scharfen Fassung und Fixirung der Terminen hat die alte Schule, vor Allem der h. Thomas, eine bis jetzt unübertroffene Meisterschaft bewiesen; in der Zurückführung ihrer Begriffe bis zur höchsten Einheit wird sie eben so wenig Etwas zu wünschen übrig lassen — und sohin erübrigt mir nichts, als eben die Lehre der alten Schule präcis vorzulegen, um zeigen zu können, wo der Knoten sich schlingt und wie die Lösung, ich will nicht sagen, zu suchen, sondern schon von der alten Schule bis zum kleinsten wissenschaftlichen Detail gegeben ist.

Die ganze Lehre von Begriff und Idee fasse ich in vier Artikel, nämlich:

1. Art. von dem Unterschiede zwischen der sensitiven und intellectuellen Erkenntniß;
2. Art. von dem intellectuellen Erkenntnißproceß;

3. Art. Begriff uud Ideen in ihrem wesentlichen Unterschiede;
4. Art. Begriff nnd Ideen in ihrem genetischen Unterterschiede.

Die zwei ersten dieser vier Artikel müssen als nothwendige Einleitung dem gründlichen Verständniß der beiden folgenden Artikel vorausgehen; obwohl für selbige auf die Psychologie erwiesen werden müßte, so wird doch eine gedrängte Darstellung und Uebersicht hier willkommen sein.

1. Artikel.

Unterschied der sensitiven und intellectuellen Erkenntniß.

§. 40.

Die sensitive Erkenntniß ist diejenige, welche durch die Sinne, sei's durch die äußern oder durch die innern, erlangt wird. Die intellectuelle Erkenntniß ist diejenige, welche durch das geistige Erkenntnißvermögen, welches je nach seinen verschiedenen Functionen Verstand oder Vernunft genannt wird, sich vollzieht. Die sensitive Erkenntniß geschieht nur durch Sensationen, (Sinnesaffectionen, Sinneswahrnehmungen, Sinnesanschauungen.) Alles sinnlich, d. i. durch die Sinne, Wahrnehmbare ist nun aber materiell-singulär d. h. es ist nicht blos in dem Sinne singulär, als alles Concrete, alles wirklich Subsistirende singulär ist; sondern es ist als Sensibles

materiell-singulär durch die **unwesentlichen, wandelbaren** Accidenzen von Raum und Zeit, wodurch jedes materielle Ding sub conditionibus *hic* & *nunc* sich von seines Gleichen unterscheidet. Das Princip dieser Individualisirung in der sensiblen Natur ist eben die Materie. (Man sehe darüber das ausgezeichnete, meisterhafte Opusc. D. Thomae de principio individuationis.) — Das materiell Singuläre, als das **eigenthümliche** Erkenntnißobject der Sinne, ist nun durchaus nicht das Erkenntnißobject des **Intellects** d. h. das Singuläre als solches ist nicht das **eigenthümliche** Object des Intellects, — es wird das Singuläre als solches nicht **direct** von dem geistigen Intellect erfaßt und erkannt, sondern nur indirect nämlich durch Reflexion auf das Singuläre, nachdem das Allgemeine erkannt worden ist („indirecte = reflectendo super phantasmata" — Thom.) Das eigenthümliche, also directe Object für den Intellect ist das **Wesen** der Dinge (quid sit=quiditas=essentia,) also das **Universale**. Die erste und letzte Frage des Intellects (quid? = quid essentiae?) ist eine **allgemeine** Frage oder eine Frage nach dem **Allgemeinen**, im Gegensatze zum **Singulären**. Das Allgemeine ist aber das **Wesentliche**; das Wesentliche ist das Nothwendige und Unveränderliche; das nothwendig Unveränderliche ist das Wesen, die Essenz. Rücksichtlich des Wesens muß man dann wohl unterscheiden zwischen der essentia in *sensu stricto* und der essentia *in sensu largo*; erstere ist die Essenz im eigentlichen Sinne als das, was ein Ding in seiner absolut unveränderlichen Natur oder Wesenheit constituirt; letztere dagegen besagt eben dieses Ding mit seinem im gewöhnlichen Laufe der Dinge immer und nothwendig ihm folgenden Eigenthümlichkeiten (proprietates.) Diese Ei-

genthümlichkeiten sind also accidentia, weil dem eigentlichen Wesen folgend, zu ihm hinzukommen; aber sie werden zum Unterschiede von den Accidenzen im gewöhnlichen Sinne d. h. von denjenigen Accidenzen die wandelbar sind, anwesend und abwesend sein, bald so, bald anders sein können, also rein zufällig sind, und eben deßhalb das individuell Particuläre (sub conditionibus *hic & nunc*) abgeben, Eigenthümlichkeiten — proprietates — genannt. Will man diese Sache also genau nehmen, so muß man die Proprietäten nicht zu dem Wesen (essentia) mitrechnen, — denn sie können, wenn auch nur viâ extraordinariâ — abwesend sein; sondern man muß die Accidenzen distinguiren in proprietates und in accidentia im gewöhnlichen Sinn*). — Jedes Ding nun, das in rerum natura materiali subsistirt, ist behaftet mit solchen individuellen Accidenzen, die nicht blos, anwesend und abwesend sein, sondern auch so und anders sein önnen, ohne auch nur das Geringste an dem Wesen der Dinge mit seinen Eigenthümlichkeiten zu ändern. — Ein Beispiel möge zum Ueberfluß die Sache vergegenwärtigen: die Sinnesthätigkeit des Auges erblickt und erfaßt nie „die Feder" sondern nur „diese Feder" d. h. die Feder sub con-

*) So ist z. B. die quantitas dimensiva eine nothwendige proprietas des Körpers, nicht aber gehört selbige zum Wesen des Körpers, wie früher gesagt; und wenn Thomas öfters sagt: omne corpus est quantum", so meint er eben den Körper mit seinen im gewöhnlichen Laufe der Dinge ihm immer folgenden Proprietäten.

ditionibus *hic & nunc*. Nur der Intellect erfaßt „die Feder." Aber: in rerum natura existirt nicht „die Feder", sondern nur „diese oder jene Feder". Ferner: indem ich hier schreibe, ist es ganz einerlei, ob ich eine Stahlfeder oder einen Gänsekiel gebrauche; in Wirklichkeit — in rerum natura — bin ich aber nur mit der einen oder dem andern da, und die sensitive Erkenntniß durch das Auge erfaßt nicht „den Schreiber", sondern nur „diesen Schreiber" (hic & nunc) mit „diesem oder jenem individuellen particulären Schreibzeug (hic & nunc); — sie erfaßt nur „einen Schreiber, einen individuell bestimmten, so und nicht anders in Wirklichkeit subsistirenden Schreiber (hic & nunc). — Dagegen erfaßt der Intellect „den Schreiber" d. h. den Schreiber im Allgemeinen, in seinem Wesen als Schreiber. Er sieht durchaus ab von aller puren Individualität und Singularität und faßt für seine geistige Vorstellung (Begriff) nur „den Menschen oder einen Menschen" (nicht diesen oder jenen Menschen) mit „der Feder oder einer Feder" (nicht mit dieser oder jener Feder.) Auf diese Weise bilde ich z. B. den Begriff von Cirkel als einer in sich selbst zurücklaufenden krummen Linie, deren Puncte überall gleich weit vom Centrum entfernt sind. Das ist „der Cirkel" oder „ein Cirkel" nicht aber „dieser oder jener Cirkel„ (hic & nunc.) So ist „der Mensch" ein animal rationale; nicht dieser oder jener Mensch, sondern alle und jede Menschen besitzen das in diesem Begriffe zusammengefaßte Wesen der menschlichen Natur. — Diejenige Vorstellung nun, welche sich der Intellect bildet als ihr eigenthümliches Object, um seine Thätigkeit ausüben zu können, und zwar auf Grund der voraufgehenden sensitiven Erkenntniß

ist der Begriff. Begriff (begreifen = zusammengreifen zusammenfassen = erfassen) ist das aus einer Vielheit von singulären Dingen zusammengefaßte **Allgemeine**. Das lateinische Wort notio drückt eben aus, daß aus dem notae (Merkmalen der Erkenntniß) die notitia = cognitio entsteht. Man nennt im Lateinischen den Begriiff auch wörtlich conceptus. Das Zusammengefaßte drückt, weil das **Allgemeine**, eben das **Wesen** eines Dings aus.

§. 41.

Erklärung von **concret** und **abstract**.

Sagt man nun: das Wesen des Begriffs seie die Abstraction, das Abstracte, so ist, (wenn wir hier von der Ungenauigkeit des Ausdrucks absehen wollen, die sich der Vorwurf zu Schulden kommen läßt) einer Seits nichts richtiger, als das; aber anderer Seits ist auch nichts unrichtiger, als eben das. Es fragt sich, welchen Begriff man sich vom abstractum macht. Wir kommen wieder unten im 2. Art. darauf zu sprechen, sowie später, wenn von den Universalien die Rede sein wird. Hier genüge: wenn das Auge an dem concreten Apfel blos die Farbe als sein eigenthümliches Object erfaßt, und alles Andere an dem Apfel nicht erfaßt, oder vor allem Anderen gewisser Maaßen abstrahirt, so ist das Object des Sehvermögens noch nicht der Apfel, sondern nur ein Gesichtspunct, unter welchem der Apfel erfaßt wird, — also ein abstractum;

aber dieses sogenannte abstractum ist, weit entfernt von Einbildung und Hirngespinst, wirkliche **Wirklichkeit**. Wenn ich mit dem Intellect eine Sache von einem gewissen Gesichtspunkte aus erfasse, während ich vorerst andere Gesichtspunkte unbeobachtet lasse, so ist deshalb mein Intellect noch kein irregeleiteter und falscher. Das wäre erst dann der Fall, wenn ich falsch urtheilte, einen Theil für das Ganze hielte, und so die concrete Wirklichkeit zerstörte. Beachten wir zur Erläuterung der vielventilirten Terminen „concret und abstract" Folgendes: die Definition von Abstraction ist diese: abstractio est perceptio, qua mens in una eademque re unum considerat, aliis non consideratis. Die Abstraction ist nach dem S. Thomas (Sa. p. I. q. 35 a. I) zunächst eine Doppelte: *una*, qua naturam rei abstrahimus a conditionibus materialibus — estque intellectus a g e n t i s; — *altera*, qua intellectus p o s s i b i l i s jam positus in actu per speciem ntelligibilem, plura in eadem re concepta distinguit ac secernit, quae re ipsa distincta et secreta non sunt, illorumque unum considerat, ceteris non consideratis". Die erstere Abstraction wird in den Schulen simplex abstractio, schlechthin Abstraction genannt; die zweite heißt praecisio objectiva, weil in dem erkannten Objecte mehrere Dinge durch den Intellect unterschieden werden. Außer dieser doppelten Abstraction, nämlich, schulmäßig ausgedrückt: der abstractio naturae (des Wesens) a conditionibus particularibus — et attributi ab attributo — gibt es noch eine dritte, nämlich die abstractio formae a subjecto. **Concret** wird dann diejenige Vorstellung (Idee) genannt, welche sowohl das subjectum, als die forma bezeichnet, wie z. B. sapiens sowohl die Weisheit als den Träger derselben meint. Abstract dagegen wird die

Vorstellung genannt, wenn wir blos die Form ohne das Subject bezeichnen, z. B. Weisheit.

Da die Neuzeit sich einen so großen Horror gegen die Abstractionen der Scholastiker, also auch des Fürsten der Scholastiker, des h. Thomas hat beibringen lassen, — allerdings unter dem noblen Vorwande: man würde durch die Abstractionen immer weiter nicht blos in arithmetischer, sondern geometrischer Proportion von der concreten Wirklichkeit entfernt, so wird es der Mühe lohnen, hier einen Wegzeiger hinzustellen, der das Axiom der Scholastiker: „abstrahentium non est mendacium" tief eingeprägt trage. Außer dem 1. und 2. art. der quaest 16. de veritate in der Sum. theol. nehme man q. 85 a. 1., aus dem ich die erste Objection nebst der Antwort des Engels der Schule hersetze. Die Objection sagt kurz und rundweg dasselbe, was die Abstractionsfeinde immer vorgebracht haben, nämlich: „si intelligamus res materiales per abstractionem specierum, erit *falsitas* in intellectu." Hierauf ist die Antwort des h. Thomas diese: ad primum ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, *non est absque falsitate,* aber, wohlgemerkt! der Intellect sieht eben und kennt diesen Unterschied, und läßt sich also nicht betrügen!) Sed secundo modo abstrahere per intellectum, quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus, colorem non inesse cor-

pori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato, vel si, quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea, quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere *universale a particulari*, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare sc. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo dicitur, *quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter, quam est,* — verum est, si *τὸ aliter* referatur ad rem intellectam (man merke das wohl); tunc enim intellectus est falsus quando intelligit, *rem esse aliter, quam sit.* Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materi a, ut intelligeret, eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum, quod proponitur, si *τὸ aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate, *ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo,* — quia intellectum est in intelligente *immaterialiter* per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis."

Man sieht aus dem vorgeführten Texte zur Genüge, daß die Scholastiker oder, wie man sie verächtlich zu brandmarken beliebt, die sogenannten Abstractionsphilosophen, während sie das Eine thun, doch — nach evangelischem Grundsatze der Wahrheit — das Andere nicht unterlassen.

Damit jedoch noch besser einleuchte, wie man wohl Sorge trug, durch die Abstraction nicht ins Gebiet der Unwahrheit zu gerathen, muß hier noch der doppelte Canon beigefügt werden, nach welchem die logische Aussage — praedicatio logica — zu geschehen hat. Also Einiges über die

Praedicatio logica.

§. 41.

Die logische Aussage ist eine dreifache: die identica materialis und formalis. Die **identische**: cum praedicatum et subjectum sunt omnino idem tam re, quam ratione, e. g. ensis est gladius. — Die **materiale**: cum praedicatum et subjectum *re* quidem sunt unum et idem, attamen *ratione* distinguuntur seseque mutuo excludunt, e. g. animalitas est rationalitas (beide nämlich sind in dem Menschen der Sache nach Eins, aber der Begriff eines jeden ist verschieden.) — Die **formale** (und von dieser sprechen wir hier): cum praedicatum continet sub se subjectum, subjectum vero continet in se praedicatum, licet notio praedicati sit diversa a notione subjecti, e. g. homo est animal; wiewohl der Begriff „Thier" ein verschiedener ist von dem Begriff „Mensch", so ist doch der Begriff „Mensch" unter dem Begriff „Thier" enthalten und jener enthält in sich diesen.

Nach diesen Vorbemerkungen gebe ich die vorhererwähnten zwei Canones.

Erster Canon: In creatis neque abstracta de concretis, neque concreta de abstractis praedicari possunt. (cf. s. Thom. op de ente et essentia c. 7.) In den geschaffenen Dingen wird nämlich durch das Concrete (sei es Substanz oder Accidenz) das ganze Compositum ex forma et subjecto) bezeichnet. Das Abstractum bezeichnet aber nur einen Theil des concreten Ganzen, nämlich allein die Form, wie oben gesagt. Es kann aber weder der Theil von dem Ganzen, noch das Ganze von dem Theile ausgesagt werden. Wo aber Eines von dem Anderen ausgesagt wird, da behauptet man, Eins sei das Andere. Es ist aber falsch, daß der Theil das Ganze oder das Ganze ein Theil sei. Ich kann mithin nicht sagen: homo est humanitas; denn, wie Thomas l. c. sagt: id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas, et propter hoc non est totaliter idem *homo* et *humanitas*, sed humanitas significatur ut pars *formalis* hominis. Eben so ist es falsch, zu sagen: humanitatem esse hominem, wie es falsch wäre, zu behaupten: sapientem esse sapientiam et v. v.*)

---

*) Es ist oben gesagt: „in creatis" könne die fragliche wechselseitige Aussage nicht geschehen. Anders verhält sich die Sache, wenn von dem absoluten Wesen, von Gott, die Rede ist, s. Thom. Sa. p. 1. q 3. a. 3. Bei Gott können wir uns sowohl der concreten, als der abstracten Bezeichnungen bedienen; der **concreten**: „quia de rebus simplicibus non aliter loqui possumus, quam per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus"; — der **abstracten**: „ut significemus ejus simplicitatem" (Thom. l. c.) Deßhalb kön-

Zweiter Canon: In accidentibus abstracta de abstractis praedicari possunt, secus in substantiis (cf. s. Thom. op. de ente et essentia c. 7.) Das genus kann wirklich von den species und diese von den Individuen ausgesagt werden. Bei den Accidenzen haben aber die abstracta die Natur des genus und der species, nicht aber die concreta; dagegen verhält es sich umgekehrt bei den Substanzen; hier haben die concreta die Natur des genus und der species, nicht aber die abstracta. Bei den Substanzen nämlich wird aus Materie und Form, ein unum per se, indem aus der Verbindung der Theile eine einzige Natur resultirt, was bei den Accidenzen (ex forma et subjecto) nicht geschieht. Wir können also z. B. wohl behaupten, die Klugheit sei eine Tugend, der Intellect sei eine Fähigkeit; — nicht aber dürfen wir sagen: die Thierheit ist die Menschheit, — die Menschheit ist die Vernünftigkeit.

Daraus folgt: bei Substanzen muß genus und species von dem Enthaltenen ausgesagt werden in concreto (homo est animal, — Petrus est homo); bei den

---

nen wir von Gott eben sowohl sagen: „er ist gerecht, weise, gut", als: „er ist die Gerechtigkeit, Weisheit, Güte." Denn da in Gott keinerlei Zusammensetzung ist, so ist Alles, was von Gott ausgesagt wird, eben Gott selbst. cf. s. Augustin. tract. 46 in Joh. n. 6 — und s. Bernard. serm. 80 in Cant. n. 3. et n. 7., wo er sagt: „sit quid itaque de Deo proprie dici possit, rectius congruentiusque dicetur: Deus est magnitudo, justitia, sapientia, quam: Deus est magnus, justus aut sapiens."

Accidenzen aber in abstracto (albedo est color.*)

Bei Substanzen muß die Differenz, die Eigenthümlichkeit und das Accidenz (differentia, proprium, accidens) von dem Enthaltenen (de suis inferioribus) ausgesagt werden in concreto (homo est rationalis, nicht aber: homo est rationalitas.) Denn die Differenz, die Eigenthümlichkeit und das Accidenz werden ausgesagt von der species; die species wird aber bei den Substanzen in concreto gefaßt, von dem Concreten kann aber das Abstracte nicht ausgesagt werden, wie wir oben gesehen.

§. 42.

Grenzen der Begriffsfassung.

Schließlich dieses Artikels muß bemerkt werden, daß der gegen die alte Schule als die Schule der sogenannten Begriffsphilosophie von der neuen Schule erhobene Vorwurf, als habe die alte Schule „alle" Begriffe durch Abstraction gebildet, oder: „sie habe Alles wollen im Begriffe fassen" der allerungerechteste ist, den man nur

---

*) Die Aussage: album est coloratum ist nicht die Aussage eines genus von der species; denn album drückt nicht blos die Beschaffenheit, sondern auch das subjectum aus, wogegen albedo blos die Wesenheit solcher Farbe bezeichnet.

erheben konnte. Es ist nicht wahr, daß die alte Schule alle Begriffe durch Abstraction bildete und Alles im Begriffe fassen wollte. Ueberall da, wo von keinem genus und keiner differentia die Rede sein kann, darf auch selbstverständlich von keiner Begriffsbildung die Rede sein. So bilden sich die Thomisten von Gott gar keinen Begriff und leugnen die Möglichkeit der Begriffsbildung von Gott eben deßhalb: „quia Deus non est in genere et differentia", wie Thomas immer wiederholt. Eine analoge Begriffsbildung, wo man sich mit dem behilft, was die Stelle des genus und der differentia vertritt nach unserer mangelhaften Anschauungsweise, ist ganz etwas Anderes. Will man diesen analogen Begriff auch Begriff nennen, so beachte man eben das **Analoge**, wodurch sich diese Begriffsbildung von der eigentlichen Begriffsbildung **wesentlich** unterscheidet. Man verwechsele unsere Erkenntniß der physischen Dinge, als des eigenthümlichen und folglich directen Objects unseres Intellects, nicht mit der Erkenntniß der metaphysischen, immateriellen Dinge, als des indirect erkannten Objects unseres Intellects; cf. s. Thom. op 70: „Quare de substantiis illis immaterialibus nec *mediate* nec *immediate* (bezieht sich auf die vorhergehende Unterscheidung „neque per phantasmata, neque per revelationem, neque per caussalitatem") possumus scire *quid est* (das heißt keinen Begriff bilden) non solum per viam naturalis cognitionis, sed neque etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit *secundum modum nostrum,* ut dicit Dionys. c. 1. coel. hierarch; quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, *non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia* (man beachte das!) via autem, quae

est per sensibilia, *non sufficit* ad ducendum in substantias separatas secundum cognitionem *quid est* (d. h. reicht nicht hin, um sich von den immateriellen Dingen einen Begriff zu bilden) Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione *quid est* (durch den Begriff), sed solum cognitione *an est* (daß sie sind, nicht aber, was sie sind) sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione *per similitudines a sensibilibus* acceptas" (also auch bei der Offenbarung bleibt unser modus cognoscendi nobis *connaturalis*) (cf. m. Methaphys. §. 5 die Lehre von Gott.)

2. Artikel.

Die Begriffsbildung als nothwendige Folge des intellectuellen Erkenntnißprocesses.

§. 43.

Das im vorhergehenden Artikel über die Abstraction und Begriffsbildung Gesagte wird klarer werden, und seine Begründung finden in der Theorie des h. Thomas oder der peripatetischen Schule rücksichtlich unseres jetzigen Erkenntnißprocesses, der durch das hierüber in der Physik (Psychologie: Sinneserkenntniß und Erkenntniß der vernünftigen Seele) seine weitere Erklärung finden wird.

Unsere Erkenntniß beginnt mit der Sinnesthätigkeit. Die äußeren Objecte berühren zuerst unsere äußeren

Sinne. Dieser äußere Sinneseindruck oder Sinnesperception geht alsdann über zu dem inneren Sinn der Phantasie (die äußeren Sinne sind für das Gegenwärtige, die inneren auch für das Vergangene.) Die Thätigkeit der Phantasie besteht darin, die erhaltenen Sensationen zu reproduciren. Die Phantasiebilder sind die Abbilder der erhaltenen singulären Sensationen, so zwar, daß diese Bilder ganz denselben Gegenstand reproduciren oder noch, aber stets in ordine sensitivo i. e. in ordine particularium et individualium rerum, vervollkommenen. Diese Phantasiebilder sind die phantasmata, wie sie Thomas nennt. Sie sind — und das beachte man vor Allem — sie sind natürlich nur immer singuläre Bilder, d. h. Bilder, welche die Dinge in singulärer Beschaffenheit sub conditionibus hic et nunc — repräsentiren. Durch die Thätigkeit der Phantasie geht Alles, was wir mit den anderen Sinnen, sei's mit den äußeren oder den anderen inneren Sinnen wahrnehmen oder wahrgenommen haben. Schall, Geruch, Farbe, Figur, Liniamente u. s. w., kurz Alles sinnlich Wahrgenommene stellen wir uns durch die Phantasie oder die Imagination wie gegenwärtig vor. Diese phantasmata sind wohl zu unterscheiden von den ersten Sensationen. Durch die Sensationen nehmen wir ein Bild des materiellen Gegenstandes — wohlgemerkt: ein **Bild**, nicht den Gegenstand selbst — in uns auf. Dieses Bild des singulär materiellen Gegenstandes ist materieller, aber, wie man sofort sieht, in anderer Weise materiell, als der subsistirende Gegenstand selbst. Das phantasma des imaginativen Sinnes ist einer Seits schon mehr vergeistigt, anderer Seits aber eben so materiell, insofern dasselbe nur singuläre Bilder — sub conditionibus hic et nunc

— producirt und repräsentirt. Nach Aufnahme der ersten singulären Sensation tritt die Thätigkeit der Phantasie ein, formt in zahlloser Weise ihre Bilder auf Grund des ersten Bildes. Ob aber auch in tausendfacher Weise die phantasmata wechseln, sich wechselseitig ablösen, vermanigfaltigen und in grenzenloser Manigfaltigkeit das unendliche Gebiet der Möglichkeiten durchlaufen, so tragen doch alle diese phantasmata die volle Signatur des ersten materiellen Bildes d. h. sie sind sämmtlich singulär-individuell, — repräsentiren nur Sensationen, die als solche in ihrer Particularität kein Object des Intellects sein können.

Nunmehr beginnt die Thätigkeit der verständigen Seele anima rationalis. Wegen ihrer Verbindung mit dem Körper wird sie durch die phantasmata zu ihrer natürlichen Thätigkeit geführt. Da die phantasmata nur singuläre Bilder enthalten und der Seele vorhalten, so findet die intelligente Seele in diesen Bildern nicht das für ihre Erkenntnißkraft und Erkenntnißthätigkeit eigenthümliche oder passende Object. Dieses nämlich, wie gesagt, nicht das Singuläre, sondern das Allgemeine, Wesentliche, Nothwendige, das Singuläre aber nur indirect. Deßhalb beginnt die verständige und verstehen wollende Thätigkeit der Seele damit, jene phantasmata zu bearbeiten, um daraus ein für den Intellect taugliches oder geeignetes Object, d i. eine species intelligibilis sich zu bilden. Das materiell Singuläre, was sich in dem Phantasma findet, — die conditiones hic et nunc — muß weggelassen, entfernt, dagegen das Allgemeine beibehalten werden; von dem was nicht nothwendig zu dem Ding gehört, muß abstrahirt und das, was nicht weggeworfen werden kann, ohne das Ding in seinem

nothwendigen wesentlichen Sein zu verändern, muß festgehalten werden. Diese verständige Thätigkeit nun, wodurch die hiergenannte Bearbeitung der phantasmata geschieht, ist die Thätigkeit des intellectus *agens*, im Gegensatze zum intellectus *patiens* (auch passibilis oder possibilis genannt) welche letztere jene für den Intellect ausgearbeiteten species intelligibilis in sich als solche aufnimmt und so die wirkliche intellectuelle Erkenntniß erzeugt, (cf. s. Thom. Sa. p. 1. q. 79. a. 1, das Weitere in der Psychologie.) Diese species intelligibilis, also das eigenthümliche Object des Intellects, ist der Begriff.

§. 44.

Diese vorhingenannte und dargestellte species intelligibilis ist der Begriff im eigentlichen Sinne des Wortes, und nichts Anderes. Für diese species intelligibilis werden dann freilich promiscue verschiedene Namen gebraucht, je nachdem die Umstände es erlauben, oder gar erfordern: idea, ratio, notio, conceptus, notitia und bei den Logikern insonderheit termini mentales besagen suo modo alle dasselbe, was wir eben Begriff nennen, aber auch eben häufig als Idee, Vorstellung, intellectuelle Anschauung bezeichnen. Man beachte diese Namensverwechselung; sie wird uns dienlich sein, wenn es sich bald um die Frage handelt, ob wir durch die „Idee" oder durch den „Begriff" erkennen.

Durch die in vorher angegebener Weise gebildete

species intelligibilis kann die wirkliche intelligente Erkenntniß deßhalb vor sich gehen und vollzogen werden, weil die species intelligibilis als rein geistig, dem rein geistigen Intellect homogen ist, und in derselben eingehen kann. Dieses Eingehen nämlich des erkannten Objects in das erkennende Subject ist bei jeder Art von Erkenntniß durchaus nothwendig, wie in der Psychologie von der Sinneserkenntniß und der intellectuellen Erkenntniß gezeigt wird: „cognitio non fit, nisi in quantum cognitum est in cognoscente“ wiederholt Thomas immer. Hieraus dürfte schon zum größten Theile der berühmte Satz der peripatetischen Schule klar werden: „intellectum in actu est intellectus in actu“ und eben so bei der sensitiven Erkenntniß: sensa in actu sunt sensus in actu“.

Bemerken wir hier noch betreffs der Thätigkeit des Verstandes, wenn ihm die phantasmata vorgehalten werden, daß die sensitive Seele mit ihren Sinnesthätigkeiten modo eminentiori in der vernünftigen Seele ist, und deßhalb die imaginative Thätigkeit, welche die phantasmata bildet, eben jene wunderbare Productionskraft hat, von der wir oben gesprochen, wenn wir sagten, daß die Phantasie sich nicht an E i n e m singulären Bilde hält und sich damit begnügt, sondern deren bis ins Unendliche zu produciren vermag. Der V e r s t a n d aber als weit hoch über der sensitiven Thätigkeit stehend, nimmt in diesen Imaginationsbildern, die a l l e s i n g u l ä r e Vorstellungen sind, ungleich mehr wahr, als die phantasmata enthalten. Indem ich mir z. B. die Welt in der Imagination vorstelle, nimmt die v e r s t ä n d i g e Thätigkeit nicht nur das so Vorgestellte wahr, sondern noch eine unendliche Reihe von Dingen, welche der Sinnesthätigkeit entgehen, als: Symetrie, Zahl, Maaß, Ordnung, Verbindung, Abhängigkeit,

Zusammenhang jeglicher Art, Wirkung Ursache, Mittel, Zweck, Sein, Substanz, Accidenz, Nothwendigkeit, Zufälligkeit u. s. w. Von allen diesen Dingen bildet sich der Verstand distincte Begriffe; und wiederum durch wechselseitige Verbindung und Trennung derselben erhebt sich die vollständige Thätigkeit des Intellects zu immateriellen und geistigen Dingen, zu Gott, Engel, Tugend, Laster, Wahrheit, Irrthum, gut, böse u. s. w., welche Dinge nicht durch die Imagination, sondern allein durch die verständige Thätigkeit gefunden werden.

Es erübrigt nun noch, auf die Ausdrücke species *impressa* und species *expressa* aufmerksam zu machen, um das Wort „Idee" hinreichend präcisiren zu können. Die Bezeichnung der species intelligibilis als impressa und expressa, wie sie bei Thomas vorkommt, findet sich schon beim h. Augustinus (lib. 9. de Trinit. c. 7. u. 12. und serm. 117) und es ist der Mühe werth, dieselben zu beachten, da sie sehr bezeichnend ist und mit dem Gesagten eng zusammenhängt. Da in der Sinnesoperation eine große Aehnlichkeit mit der intellectuellen Operation zu bemerken ist, so wird das Durchgreifende in beiden Erkenntnißprocessen um so einleuchtender sein, da man eben sowohl von einer idea sensualis, (Sinnesanschauung) als der idea intellectualis (intellectuelle Anschauung) spricht. Bei der Sinneserkenntniß wird nämlich zuerst den Sinnen die imago rei gewissermaßen eingedrückt, und nachdem dies geschehen, wird das so Eingedrückte im Worte ausgedrückt. Eben so verhält sich die Sache beim Intellecte. Bevor der Intellect das verbum mentis ausdrückt, muß erst die species intelligibilis gegeben, gewissermaßen eingedrückt sein. Letzteres nun ist die species (oder idea) *impressa*, Ersteres die species oder idea

expressa Bei der sensitiven Erkenntniß erst ist die Perception des Sinnengegenstandes nöthig. Das ist in diesem genus die imago impressa. Dann wird in derselben sensitiven Erkenntniß das phantasma gebildet als imago expressa. So auch bei der intellectuellen Erkenntniß: erst muß die species intelligibilis, die aus dem phantasma abstrahirt worden, dem Intellecte eingedrückt werden; das ist die species oder idea *impressa;* sodann spricht der Intellect die erkannte species intelligibilis als erkannte aus, — und das ist die species oder idea *expressa.* Und, um etwas vorzugreifen, worauf wir bald zurückkommen: Diese idea expressa ist folglich das „quod intelligitur", wogegen die idea *impressa* das „quo intelligitur" ist. Diese letztere wird dann passend genannt „verbum mentis" oder proles mentis, die erstere aber „verbum oris. Der h. Augustin sagt l. c.: „inquisitio est appetitio inveniendi, quod idem valet, ac si dicas reperiendi; quae autem *reperiuntur*, quasi *pariuntur.* Unde proli similia sunt, nisi in notitia? Ibi enim quasi *expressa* formantur." Die idea impressa unterscheidet sich also von der idea expressa, so wie das principium cognitionis von dem terminus cognitionis, oder auch wie das intelligibile von dem intellectum. Das hier Anticipirte wird durch nunmehr folgenden zweiten und dritten Artikel über die Idee klarer werden.

Es war nur hier darum zu thun, darauf aufmerksam zu machen, daß man zwischen dem Begriff und dem Begriffenen als dem „*quo* intelligitur" und dem „*quod* intelligitur" oder zwischen dem „principium cognitionis und dem „terminus cognitionis„ wohl unterscheide.

Wir können nun dazu übergehen, den Unterschied zwischen „Idee" und „Begriff" zu specificiren.

3. Artikel.

Begriff und Idee in ihrem wesentlichen Unterschiede.

§. 45.

Sachlage.

Beachten wir zuvörderst, daß der Sprachgebrauch den Terminus „Idee" sehr weit, vag und schwankend gemacht hat, daß man mit „Idee" Alles bezeichnet, was in den Bereich der Gedanken oder gar der sensitiven Apprehension gehört; daß man Vorstellung, Anschauung, Perception, Begriff, Idee, promiscue Eins für das Andere, gebraucht; daß jeder Professionist, wie der kaufmännische Speculant, seine Gedanken, Vorstellungen oder Empfindungen in hohem Style „Ideen" zu nennen beliebt; daß man in der sogenannt gebildeten, wie gelehrten Welt jeden Gedanken als „Idee bezeichnet und z. B. eben so wohl klassisch richtig sagt: sich eine Idee von den Kreuzzügen machen, als: sich davon einen Begriff oder Vorstellung machen.

Nichts desto weniger hat die neuere Philosophie dem Worte „Idee" eine eigene Bedeutung vindiciren wollen und zwar eine dem „Begriff" gegenüberstehende, von ihm

wesentlich verschiedene, so daß es sich zwischen der „Begriffsphilosophie“ und „Idealphilosophie“ um principielle Differenzen handelt, die man jetzt in den gang und gäbe gewordenen Ausdrücken: „erkennen **durch Ideen**“ und „erkennen **durch Begriff**“ zu bezeichnen pflegt. Da die „neue Schule“ sich principiell in diamentrale Opposition gegen die „alte Schule“ gesetzt hat und diese, als die Vertreterin der Begriffsphilosophie, von jener als impotent erklärt worden ist, und als solche angesehen werden soll in Erfassung der Wahrheit: so sieht man, daß wir es hier mit ernsten Sachen zu thun haben, daß es sich hier um Leben und Tod der alten oder neuen Schule handelt. Aber auch gerade hier wird die alte Schule jenen Sieg davon tragen, von dem die Restauration der wahren Philosophie ausgehen wird. Wir haben zu zeigen, daß sich die alte Schule über die Ideen sehr strenge Rechenschaft gegeben; in den zwei angegebenen Artikeln werden wir die Sache so behandeln, daß dabei zugleich die Ansicht der Neuern, das „Erkennen durch die Idee“ klar werden wird.

Die Lehre von den Ideen ist schon von dem h. Augustinus in ihrer ganzen Wichtigkeit erfaßt, wenn er l. 83 Qq. 46 schreibt: „tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.“ Von dem h. Thomas, der diese Worte des h. Augustinus zu den seinigen macht (Sa. theol. p. 1. q. 15. a. 1.) dürfen wir annehmen, daß er dieselben in ihrer ganzen Tragweite zu würdigen wußte, und ich wage ohne alle Furcht zu behaupten: wenn je die Ideeologie eine gründliche Bearbeitung gefunden hat in philosophischen Köpfen, so ist das bei Thomas der Fall; dem Engel der Schule reiche ich hier unbedingt die Palme, mit Uebergehung aller Anderen.

Als Material zum Studium der Ideologie des h. Thomas nehme man Sa. theol. p. I. q. 15. a. 1, 2 u. 3.; dann q. 44. a. 3.; — 1. Dist. 36. q. 2 a. 2.; de verit. q. 3 a. 1. Dann etwa in folgender Ordnung als Commentare zu einzelnen Schwierigkeiten Sa. p. I. q. 44 a. 3 u. 4. — q. 14 a. 5, 6 u. 7. — q. 46. a. 1. — q. 19 a. 4., so wie überhaupt den ganzen Tractat über das Erkennen Gottes und das Erkennen der Engel, und zwar sowohl in der Sa. c. Gent., als in der Sa. theol.; — dann die opuscula 40. 43. 13. 14. 29. und 49., so wie lib. de ente et essentia. Es greift das an citirten und unzähligen andren Stellen, wenn auch nur mit wenigen Worten Gesagte, so präcis in einander, daß nicht blos das Eine Licht und Erklärung erhält von dem Anderen, sondern daß auch das vollständigste Ganze, was man nur wünschen kann, bis zur kleinsten Nüancirung vorliegt.

§. 46.

Die Idee.

Aus der Physik supponiren wir hier, wenigstens der Hauptsache nach, die Lehre von der Form, so wie über die caussa *formalis*. — Die Form nun ist entweder eine forma *intrinseca* oder *extrinseca*. Die forma intrinseca geht als constituirender Theil mit ein in die Bildung eines Dings und bildet mit der caussa materialis das compositum. Die forma extrinseca ist diejenige Form, nach

welcher etwas gebildet wird. — und das ist die Idee in ihrer fundamentalen Fassung. Griechisch ἰδέα von εἶδος = Latein. forma oder species = Form, Bild, Gestalt als Vorbild oder Urbild. Der Unterschied von forma als similitudo, ratio, species imitabilis und intelligibilis wird im Verlaufe des Folgenden klar werden. Zur Erklärung des Vorhergehenden wird Weniges genügen. Jedes vernünftige Agens agirt durch den Intellect. „Nihil volitum nisi praecognitum." Im Intellect existirt das intellectuelle Bild oder besser Vorbild dessen, welches das Agens bilden, thun will, so wie in dem Kopfe des Künstlers (jedes Bildners, artifex) zuvor die geistige, intellectuelle oder ideale Formirung des Gedankens vorausgehen und vollendet sein muß, bevor von der Production in einem anderen Gebiete, das man im Gegensatze zu den idealen das reale nennt, begonnen und vollführt werden kann. Nach diesem im Intellect existirenden Vorbilde geschieht die Action und Operation per modum *imitationis*. Johannes a. s. Thoma O. P. P. gibt in Kürze die vollständige Erklärung also: „Philosophus definiens caussam formalem dicit: *quod forma est species et exemplar;* per *speciem* intelligendo formam inhaerentem, quae constituit aliquam speciem; per *exemplar* autem formam *imitabilem,* — seu unico verbo: species est forma *informans*, exemplar est *formans*, quia non est in ipso formato, sed extra, et ideo ad tractatum de caussa formali pertinet tractari de exemplari. Definitur autem idea, ut tradit D. Thomas q. 3. de Verit. a. 1. ex D. Augustino 12. de Civ. Dei 25. quod *idea est forma, quam aliquis imitatur ex intentione agentis determinantis sibi finem,* — vel, ut alii definiunt: *idea est id, ad quod respiciens artifex operatur,* — ubi forma ponitur loco generis. Sed quia

forma potest habere plura munera, (est enim id, quo aliquid constituitur et id, quo aliquid efficit, et id unde aliquid sumit participationem) determinatur per sequentes particulas, in qua acceptione sumatur forma. Nam per illam particulam: *quam aliquid imitatur,* exprimitur differentia formae intrinsecae, quae est forma participata a forma ideali, quae est forma extrinceca participabilis. Et denique per ultimam particulam: *ab agente ex intentione finis,* excluditur forma naturaliter operans vel fortuito, ut cum ignis generat ignem, forma ignis non est idea" (Phys. q. q. a. 3. de caussa form.).

Man beachte die Worte: „per modum imitationis" welche ich oben gebraucht. Thomas wiederholt constant: „idea non et id, *quod* artifex producit extra se, sed aliquid aliud, *ad cujus similitudinem* aliquid producit", wozu die Erklärung des Commentator's Ferre O. P. P. wohl zu beachten ist: „ad hoc, quod aliquid per artificem fiat, requiritur necessario, quod fiat imitando aliquam rationem, quae existit in mente artificis. Nihil autem imitatur seipsum, quia ad imitationem requiritur *similitudo et proportio,* non vero sufficit indentitas. Idem autem cum se ipso non habet similitudiem, sed identitatem. Et sic, ut aliquid per artem fiat, est necesse quod instar alterius fiat. Nec sufficit distinctio penes esse in apprehensione, quia imitatio tantum fit in eo, in quo est *proportio et convenientia*; haec autem non habetur inter esse *physicum et naturale* rei, et esse *apprehensum,* cum in nullo conveniunt. Inter id autem, quod existit in apprehensione et se ipsum ut positum in re est summa identitas, quae obest imitationi." Sagt man, wie häufig unbesonnener Weise zu ge-

schehen pflegt: „die Idee realisiren", so ist das ein äquivoker und sehr verfänglicher Ausdruck. Die Idee wird nicht realisirt, sondern die Idee ist das, wonach etwas Anderes realisirt wird; das ideatum wird realisirt, nicht aber das ideale. Das führt uns auf die Correctur eines principiellen Ausdrucks der neuen Schule, der eben so incorrect ist, als der vorhergerügte. Man sagt: „durch die Idee erkennen." Nein, nicht durch die Idee erkennen wir, sondern die Idee selbst ist das Erkannte, wird folglich durch etwas Anderes erkannt und dieses Andere ist die species intelligibilis, die das principium *quo* ist, während die Idee als das Erkannte das principium *quod* ist. Freilich braucht man das Wort Idee für beide diese ganz verschiedene Dinge. Aber das ist auch der Grund in neuerer Zeit entstandener Confusion, vor welcher sich die Scholastiker durch scharfe Distinction und sehr behutsamen Gebrauch des Wortes Idee verwahrten. Sehen wir dies in einem eigenen Praragraphen.

§. 47.

Die Ideen in doppelter Bedeutung.

Die Idee, gefaßt als forma exemplaris, ist das Fundament auf welchem die Theorie des h. Thomas ruht. Als forma

exemplaris ist sie das „*quod* intelligitur", nicht aber das „*quo* intelligitur": „ideam operati esse in mente operantis, sicut *quod* intelligitur, non sicut *species, qua* intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu; forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo *intellectum*, ad cujus similitudinem domum in materia format." — S. Thom. Sa. p. 1. q. 15. a 2. und daselbst ad 2.: „sapientia et ars sinigficantur ut *quo* Deus intelligit; sed idea, ut *quod* Deus intelligit." Thomas hebt diesen Unterschied scharf hervor und ich mache nochmals darauf aufmerksam, denselben wohl zu beachten. „Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse postet: *vel* ut sit *exemplar* ejus, cujus forma dicitur, *vel* ut sit *principium cognitionis* ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente" — Sa. p. 1. q. 15. a. 1. Ferner q. 3. de Verit.: secundum quod *exemplar* est, secundum hoc se habet ad omnia, quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus; secundum vero quod *principium cognoscitivum* est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant, et ad omnia, quae a Deo cognoscuntur ab ipso per modum speculationis", – und weiter ad 2: „eorum, quae neque sunt, neque fuerunt. neque erunt, Deus non habet p r a c t i c a m c o g n i t i o n e m, nisi virtute tantum; unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat *exemplar*, sed solum secundum quod significat rationem. Die Idee als forma exemplaris ist das principium factionis rerum, die Idee als ratio ist das principium cognitionis rerum. Bezeichnen wir ersteres kurz als principium *factivum*, letzteres als principium *cognoscitivum*. Die Idee als principium factivum ist das, was erkannt wird, (*quod* intelligitur); die Idee als

principium cognoscitivum ist das, wodurch erkannt wird (*quo* intelligitur*).

§. 48.

Betrachten wir nun das Verhältniß der Idee als forma factiva und als forma cognoscitiva näher in ihrem Verhältniß zu einander, in ihrer Identität und Verschiedenheit. Die Idee als forma factiva ist die idea exemplaris. Sie befindet sich in dem practischem Intellect — in intellectu *practico* — ; die Idee als forma cognosci-

---

*) Daß diese Dinge, obschon das Verhältniß beider zu einander gleich bleibt, doch anders in Gott, anders in den Engeln und anders in dem Menschen sich gestalten, versteht sich. In Gott ist das quod intelligitur oder das principium quod, die Idee oder die rationes rerum natürlich so vielfach als die Dinge selbst, sei's die wirklichen, sei's die möglichen. Aber das quo intelligitur oder das principium quo ist finaliter nur Eins, nämlich seine essentia, seine göttliche Natur oder Wesenheit, worin Gott Alles sieht. Ich sage „finaliter": denn zunächst geht das principium quo auf die möglichen Dinge, weil diese Erkenntniß in ordine s. intellectu speculativo bleibt, während die Erkenntniß der wirklichen Dinge in intellectu practico ist, also als intellectum, also als principium quod. — Bei den Engeln ist nicht nur das, was erkannt wird, sondern auch das, wodurch erkannt wird, naturaliter vielfach, abgesehen von der supernaturalis visio in essentia divina. Letztere (welche Augustinus die cognitio matutina nennt), geschieht durch Eine Idee, nämlich durch

tiva ist die species intelligibilis oder der **Begriff**. Diese befindet sich in dem speculativen Intellect — in intellectu mere *speculativo*. — Die Idee, als idea exemplaris, ist das Musterbild, das Vorbild, die indeelle Vorstellung wonach ein intelligentes Agens handelt. Dabei kann es, wie Thomas bemerkt, wieder der Fall sein, daß dieses Musterbild entweder blos im Intellect (intra) existirt, oder — und das ist im secundären Sinne Idee oder das Ideal — daß dasselbe schon in rerum natura wirklich existirt und so in secundärer Weise als Vorbild dient. **Die Idee als Musterbild enthält demnach Alles, was das darnach zu verfertigende Artefact**

---

das Schauen des göttlichen Wesens selbst; die erstern (welche Augustinus die cognitio vespertina nennt) geschieht durch eine Multiplicität der Idee als Erkenntnißprincipien, diese sind den Geistern angeschaffen, während sie der Mensch aus der sensitiven Erkenntniß durch Abstraction empfängt. In dem Maaße nun, sagt Thomas nun folgerichtig, als das intelligente Wesen niedriger steht, weiter von der Urquelle der Erkenntniß entfernt ist, in ebem dem Maaße vervielfältigt sich die Multiplicität der Idee als Erkenntnißprincipien „quia in summo rerum vertice, Deo, perfectissima unitas invenitur, et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius, — consequens est, ut, quantum a primo principio receditur, tanto major diversitas et variatio inveniatur in rebus“ Sa. c. Gent. l. 4. c. 1. cf. m. Schule. 2. Vorhalle. S. 82. den Text aus Sa. theol. p. 1ª q. 55. a. 3. —

enthalten soll, also sowohl das Particuläre, Singuläre, Individuelle bis zum kleinsten Detail herab, als das Allgemeine oder Wesentliche, aber Ersteres, das Particuläre, Singuläre, Individuelle, freilich in der Weise, wie es die Natur dieser Dinge zuläßt bezüglich des Seins in esse immateriali s. intellectuali. Dahingegen verhält es sich anders mit der Idee als species intelligibilis. Diese ist gereinigt von den particulär wechselnden Accidenzen, von den materiellen conditiones hic et nunc, kurz von alle dem, was rein contigent ist, und befaßt blos die ratio intelligendi, insofern das zum Wesen des Dinges gehört oder irgend wie damit in Verbindung steht nach den Grundsätzen aller Erkenntniß. Die Erkenntniß, als intellectuelle, ist nämlich ein scire per caussas. Diese caussae sind bekanntlich vierfach, nämlich: finalis, materialis, formalis und efficiens. Von diesen vier Ursachen ist es allerdings die caussa *formalis*, zu der vorzugsweise (und außerdem zu der caussa *efficens*) die Idee gehört. Will man nun den Ausdruck der neuen Schule: „durch die Idee erkennen" gebrauchen, so mag das immerhin geschehen, wenn man sich nur vor dem Mißlichen der Aequivocation in Acht nimmt, die darin, wie früher gesagt, liegt. Die Idee als Musterbild ist nämlich nicht das „*quo* intelligitur" oder das „principium *quo*", sondern sie ist das „*quod* intelligitur" oder das „principium *quod*," nämlich der wirklich erkannte Gegenstand selbst, das intellectum, – wobei eben diese Idee als objectum intellectum die species intelligibilis oder das „*quo* intelligitur" (principium *quo*) den Begriff voraussetzt und in sich schließt, wodurch eben die Idee erkannt wird als per caussam. Freilich könnte das Erkennen des schon nach der Idee realisirten Objects durch

die Idee als Musterbild ein „Erkennen durch die Idee" genannt werden; aber, wohlgemerkt! dann wäre dieses Erkennen nicht ein intellectuelles im strengen Sinne des Wortes, sondern ein historisches Erkennen, das als solches mit zu der sensitiven Erkenntniß gerechnet werden muß; und es fragte sich dann doch noch immer um die wissenschaftlich begründete Erkenntniß der Idee selbst. Diese wissenschaftlich begründete Erkenntniß — die cognitio per caussas — setzt aber eben das principium quo d. i. die species intelligibilis oder den Begriff voraus, um eine in actu vollzogene intellectuelle Erkenntniß werden zu können. Beispielsweise: wenn ein Baumeister einen Abriß oder ein Vorbild zu einem Hause vor sich hat und darnach das Haus baut oder bauen läßt, so kann er allerdings auf die Frage: warum ist dieses oder jenes an dem Hause so und nicht anders? antworten: „weil diese Sache so und nicht anders in meinem Baurisse vorliegt." Das ist wohl die caussa proxima, aber auch blos eine historisch-sensitive Erkenntniß, nicht aber die philosophisch-intellectuelle. Diese wird der Baumeister erst dann haben, wenn er den Bauriß — als ein objectum intellectum — versteht, sich Rechenschaft über die Einrichtung und Construction geben kann durch die Idee, insofern diese die ratio cognoscendi oder die species intelligibilis — Begriff — ist, nicht aber, insofern sie das erkannte Object selbst ist.

Aus dem Gesagten wird einleuchten, daß vorerst der Ausdruck „durch die Idee erkennen", wenn er extract sein soll, also corrigirt werden muß: „die Idee durch die species intelligibilis oder den Begriff erkennen." Nebenbei sei hier zum Ueberfluß bemerkt, daß „durch die Idee erkennen" kein principieller Ausdruck ist, wohl aber der:

„durch den Begriff erkennen." Denn bei der „Idee" bedarf es im strengen Sinne der Frage: quid sit? so wie der Demonstration; also liegt hier die Erkenntniß eines **Unbekannteren** durch ein **Bekannteres** vor; ich muß mir doch von der „Idee" einen „Begriff" machen können oder ich begreife nicht, was „Idee" sein soll. Nicht so ist es mit dem Begriff. Dieser ist eine **principielle** Sache, die nicht durch etwas Bekannteres sich klar machen läßt, sondern immer sich selbst voraussetzt, wie das Sehen jedes Gegenstandes das Licht als das principium cognoscendi quo voraussetzt. Principien aber, die als solche Anderes beleuchten, beleuchten aber auch sich selbst, wie die Sonne, die Anderes sichtbar macht, auch sich selbst sichtbar macht. Kurz: von der „Idee" läßt sich eine **Definition** abgegeben, nicht aber von dem „Begriff", der sich bekanntlich wohl **erklären**, nicht aber im eigentlichen Sinne **definiren** läßt (cf. Logik: Definition.) —

In wiefern unter einem anderen Gesichtspunkte der Ausdruck „durch die Idee erkennen" einen sehr richtigen Sinn hat, wird sich im nächstfolgenden vierten Artkel über die **genetische** Verschiedenheit von Begriff und Idee herausstellen.

§. 49.

Exposition der Sache durch einen alten Scholastiker.

Um das bisher über Idee und Begriff in ihrer we-

sentlichen formellen Verschiedenheit Gesagte klarer zu machen, weiter zu führen und zu begründen, so wie, um zugleich zu zeigen, daß die alte Schule, wie oben gesagt, in dieser Sache schon bis ins kleinste Detail vorgedrungen ist und sich über Alles sehr scharfe Rechenschaft gegeben hatte betreffs der ideologischen Schwierigkeiten, hebe ich hier einen längern Text aus einem alten Scholastiker aus. Dieser Text hebt gerade das, worin die eigentliche Hauptschwierigkeit liegt, scharf hervor und giebt die allgemeine Thomistische Ansicht in ganz prägnanter Kürze. Johannes a. s. Thoma. O. P. P. schreibt: „Phys. q. q. a. 3. de caussa exempl." also:

„*Difficultas ergo est*: an idea sit *subjective* in intellectu, an *objective* i. e. an sit ipse conceptus, an objectum, — et quam habeat caussalitatem?

Et *quidam* dicunt: ideam esse ipsum objectum cognitum, quod quis respicit imitandum. *Alii*: quod est conceptus ipse formalis. Hoc secundum sequuntur P. Suarez disp. 25. Met. sect. I. et Vasquez I. p. disp. 72 c. 2. loquens de idea Dei; nam de idea artificis creati dicit esse objectivum conceptum. — Primum vero sequuntur plures ex schola D. Thomae et Scoti, *sed diversis viis*: nam Scotus sensit ipsum objectum ad extra faciendum ut cognitum esse ideam, et sic creaturam, ut cognitam a Deo, esse ideam sui, ut in se existens; et hoc est „„„*esse diminutum*"", quod Scotus assignant creaturis antequam sint in se*) — *Alii* vero non ipsius rei faciendae, ut cognitae, assignant rationem exemplaris,

*) Anm. Die weitere Exposition muß ich mündlichem Vortrage überlassen.

sed *alteri rei*, a qua ipsa res fact paarticipatur et deducitur, quatenus cognita est, v. g. in Deo non ipsi rei createe, sed essentiae divinae, ut imitabili a creaturis assignant rationem ideae. Et in hac parte difficultas maxime oritur ex eo, quod ideae *utrumque* debet attribui (hier liegt der Distinctionspunct, den man vor allem beachten wolle, um völlige Klarheit in die Sache zu bekommen) scilicet: esse id, quod imitandum est ab artifice, — quod utique non convenit conceptui formali sed objectivo, qui cognoscitur ut imitandus; — et similiter convenire illi debet, quod influat et dirigat vitaliter seu formet ipsum artificem ad producendum ideatum, quod non convenit objecto, sed conceptui; objectum enim secundum se sumtum non influit vitaliter in opus, sed ut formatum ab intellectu.“

Hierauf gibt der Text die Lösung, wie sie in der Schule des h. Thomos die Sententia communis ist. „Sit tamen unica conclusio: *ratio ideae neque est ipsum objectum ad extra ut cognitum denominatione extrinseca, neque ipse conceptus formalis, ut praecise est id, quo intellectus redditur cognoscens, et secundum habitudinem ad intellectum, quem informat sed secundum habitudinem rei repraesentatae ad rem extra quam format.* Haec conclusio sumitur ex D. Thoma p. i. q. 15. a. 2. ad. 2. ubi inquit: „„„quod sapientia et ars significantur *ut quo* Deus intelligit, sed idea, *ut quot* intelligit. Deus autem uno intelectu intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt, — quod est intelligereplures rati ones rerum, sicut artifex dum intelligit formam domus, in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus, ut a se speculatam (ex eo, quod intel-

ligit, se intelligere eam) intelligit ideam vel rationem domus."" Et in corp. artic. idem expresserat dicens: „„Jdeam operati esse in mente operantis, sicut *quod* intelligitur, non autem sicut *species*, *qua* intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format."" Et similia videri possunt in I. Dest. 27. q. 2. a. 3. ad. 4. ubi distinguit in ipso conceptu seu forma artificis varias habitudines *et in quantum* est res quaedam in se, — *et in quantum* est medium praecise cognoscendi objectum, — *et in quantum* est medium comparandi id, quod cognoscitur, ad id, quod ab ipso fit; — et secundum hanc ultimam considerationem attribuit ipsi rationem ideae Cum ergo D. Thomas attribuat ideae *quod* debet esse in mente operantis, et non tanquam id *quo* intelligit sed tanquam id *quod* intelligit, non possumus in ejus sententia attribuere rationem ideae obiecto, prout cognito ad extra; sic enim non est in mente operantis, neque ipsi conceptui formale per habitudinem ad intellectum, quem informat; sic enim est id *quo* intelligit, non id *quod* imitatur; sed obiectum ipsum prout benefico conceptus intra ipsum redditur *immateriale, et denudatum á conditionibus materiae et ut habet habitudinem imitabilitatis ad id quod in materia est, sic est idea*, - sicut Plato ponebat ideas separatas à materia; sed quod ipse tribuebat eis realiter et subsistenter, nos tribuimus illis beneficio intellectus. Quia tamen contingit intellectum formare ideam accipiendo ad obiecto aliquo extra se aliquid, ut ex illo aliud fiat, ideo aliquando ratio exemplaris, et ideae attribuitur etiam ipsi rei ad extra, et sic Divus Thomas utrique attribut

rationem exemplaris tam formae quae est in mente artificis, quam obiecto extrinseco, à quo illam desumit, ut patet 1. *part. quaest. 44. art. 3, et in quaest. 3. de Verit. art. 1.* ubi dicit: *Esse proprium Dei, quod eius ideae sunt tantum in mente divina, et non extra.*

Et ratio est, quia ad ideam requiritur, quod non solum cognoscatur res in se absolute, sed accipiatur sub comparatione formae imitabilis ab alio, in quo eius similitudo exprimatur, non per propagationem naturalem, sed per imitationem dirigibilem ab intellectu, ergo ista ratio formae ut imitabilis non propagatione, sed directione, licet sumatur á re extra obiective, non tamen formaliter invenitur nisi in ipso intellectu dirigente et exprimente. Specialiter autem ipsa res facienda et exemplanda non potest habere rationem ideae, (sicut aliqui dicunt, quod quando exemplar est omnino perfectum et distinctum, tunc est conceptus ipsius rei faciendae. Etenim res facienda quantumcumque perfecte exprimatur, si concipitur ut est in se et in suis conditionibus materialibus ad extra, semper concipitur ut ideata et exemplata, quia sub illis conditionibus in re ideata est, ergo exemplar, et idea illius non potest esse ipsa res facienda, prout perfecte cognoscitur in se, sed ut proponitur imitandum, et participandum ab illa; idem autem non potest participare se ipsum; ergo distingui debet obiectum, quod formatur tanquam idea ab obiecto, quod cognoscitur ut faciendum ad extra,et ideandum.

Quod vero ipse conceptus formalis secundum se, et in ordine ad intellectum, ut ad subiectum non sit idea, *inde probatur*, quia conceptus secundum habitudinem ad ipsum intellectum est forma, *qua* artifex intelligit, non id *quod* imitandum proponit, nec ad cuius instar

conceptus, ut est qualitas afficiens intellectum, fit res ideata ad extra, sed idea est aliquid intellectum, quod tanquam imitandum accipitur, est enim id, ad quod artifex intendens operatur; conceptus autem ut informat ipsum intellectum, non est res cognita, quam attendit artifex ut imitandam, sed id *quo* cognoscitur illud, quod imitandum est. Et hinc oritur, quod conceptus possit esse unus, etiam si multa attingat, dumodo attingat sub eadem ratione, quia sub illa egreditur unico modo ab intellectu, et sic habet unitatem; idea autem sumitur secundum comparationem formae imitabilis ad ideatum, et sic multiplicatur secundum diversam comparationem talis imitabilitatis ad rem imitantem. Verum est, quod aliquando laxiori significatione solet conceptus quilibet dici exemplar, non secundum propriam rationem exemplaris, sed secundum quod praecise dicit rationem cognoscendi, et similitudinem expressam, ut S. Thomas docet q. 3 *de verit. art.* 3. *et I. part. quaest.* 15. *art* 3.

Quare restat, quod exemplar formaliter sit ipsum obiectum imitabile, non prout cognitum tantum denominative extrinsece, sic enim vel est id, quo intellec us accipit speciem, qua formet ideam, non autem ipsa idea formata, vel est id quod ideandum est ab illa. Est ergo idea ipsum obiectum intrinsece cognitum, hoc est in ipso conceptu redditum immateriale, et intelligibile per modum *expressionis*; sic enim comparatur ad res ideatas, ut forma immaterialis ad formam in materia, quod in re non invenitur, nisi in ipso conceptu, non sub h abitudinformae informantis, qua intellectus intelligit, sed sub habitudine obiecti *expressi* in conceptu, et formantis aliud extra conceptum. De quo videri possunt plures authores ex Thomistis apud M. Gonzalez I. p *disp.* 47. *sect.* 2.“ —

Man erinnere sich hier dessen, was oben über die idea *impressa* und die idea *expressa* gesagt worden ist. Die idea impressa ist als das „*quo* intelligitur", die idea expressa" dagegen als das „quod intelligitur" bezeichnet worden. Um nun noch dem noch möglichen Mißverständnisse vorzubeugen, als ob die Vorstellung, welche wir „Idee" nennen, nicht mehr in sich enthielte, als die Vorstellung, welche wir species intelligibilis oder „Begriff" nennen, so bedenke man, daß diese, die species intelligibilis, sich in dem intellectus *speculativus* befindet, während die „Idee" als das ideale *intellectum* et imitabile in dem intellectus *practicus* ist. In dem Maaße, als der intellectus *practicus* ein intellectus in *actu* ist, also bis zur executio operis, alles in linea ideali, vollendet sein muß, in eben dem Maaße muß die Determination des factischen Seins, der particulären Individuation, der conditiones hic et nunc, hinzutreten, aber freilich, wie oben schon gesagt, secundum modum recipientis oder secundum naturam intellectus, d. h. im geistigen Intellect, in geistiger Weise, im immateriellen Intellect in immaterieller Weise, im universellen Intellect in universeller Weise. Das führt uns auf die Frage, von welchen Dingen es eine Idee geben kann? Diese Frage werden wir bei der Lehre von Gott behandeln. Wir werden dort sehen, daß es von gewissen Dingen im eigentlichen Sinne keine Idee geben kann, sondern nur im uneigentlichen Sinne, so wie denn z. B. das malum und die materia prima durch sich nicht intelligibel sind, also auch im eigentlichen Sinne keine Ideen haben können, sondern nur simultanee mit einem Anderen, nach dem Satze: „in tantum aliquid cognoscibile est, in quantum habet de *forma*."

4. Artikel.

Begriff und Idee in ihrem genetischen Unterschiede

§. 50.

Als autoritative Grundlage (argumentum autoritatis) für die Exposition des nunmehr folgenden Artikels nehme ich folgenden Text des h. Thomas Sa. c. Gent. l. 2. c. 100. 3.: „Species rerum intelligibiles *contrario* ordine perveniunt ad intellectum nostrum et intellectum substantiae separatae: ad intellectum enim nostrum perveniunt *per viam resolutionis*, sc. per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi *per viam compositionis*; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidam non est a rebus abstracta, *sed rerum factiva*. Est autem factiva non solum formae, sed (etiam) materiae, *quae est individuationis principium*. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, *sed etiam principia individuantia*. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non

possit".*) Derselbe Unterschied, den hier Thomas angibt, rücksichtlich der Genesis der species intelligibilis in dem Menschen, wie er eben jetzt ist, und in den Geistern, findet statt zwischen dem Begriffe, wie wir in unserm jetzigen intellectuellen Zustande ihn zu bilden haben, und der Idee. Während unsere Begriffe via *resolutionis* zu Stande kommen, vollzieht sich die Idee *quasi* via *compositionis*. Erklären wir zuvörderst das hier von Thomas vorsichtig gebrauchte „*quasi*". Da die Idee eine Form ist, so gilt von ihr der in der Physik erklärte Satz: forma proprie non est id, *quod* fit, sed id, *quo* aliquid fit. Daher gibt Augustinus die Erklärung der göttlichen Ideen richtig also: „sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum, stabiles atque incommunicabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur." (83. Qq. c. 46.). Da nur dort von Idee die Rede sein kann, wo ein eigentliches Produciren vorhanden ist (idea est id, ad quod artifex respiciens operatur" Thom.): so wird bei jeder Production die Idee als principium factivum, also als fertig und vollendet vorausgesetzt. Wie denn über-

---

*) Damit die letzten Worte: „licet intellectus noster singularia cognoscere non possit" nicht gröblich mißverstanden werden, erinnere ich an das oben über die Abstraction Gesagte; simpliciter muß nämlich deshalb so gesagt werden, wie Thomas sagt, weil unser Intellect nicht direte die singularia erkennt, sondern indirecte d. i. wie Thomas wiederholt selbst erklärt: „reflectendo super phantasmata und insofern erkennt auch unser Intellect die singularia.

haupt simpliciter nicht das Potentiale, sondern das Actuale das Erste ist, so ist in linea ideali oder im Reiche der Gedankenformationen nicht der potentiale, sondern der actuell formirte Gedanke das Erste. Da nun die Ideen als Musterbilder der geschaffenen Dinge nur in Gott, dem supremus artifex, sind, und da die Ideen in Gott eben Gottes Wesenheit selbst ist, so sieht man, daß von einer genesis, (compositio) der Ideen im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann, sondern nur secundum *nostrum* modum intelligendi, also nur von einer *quasi*-genesis, oder *quasi*-formatio. Daß nun aber Thomas diese Bezeichnung „*quasi* per compositionem" beibehält auch da, wo von den Geistern die Rede ist, war deshalb, nothwendig, weil die Geister eben nicht discursiv erkennen, sondern ihnen die Ideen eingeschaffen, von Gott mitgetheilt werden. Diese Mittheilung haben wir uns aber zu denken in der Weise, wie wir (secundum rationem) überhaupt die Formation der Ideen zu fassen haben. Dieser modus formationis (secundum rationem s. nostrum modum intelligendi) ist aber *quasi* per compositionem. Zuvor Einiges über de caussalitas ideae.

§. 51.

Die caussa finalis muß man nicht mit der Idee, als caussa exemplaris, verwechseln. Thomas gesteht zwar zu, daß in gewissem Sinne die Idee auch zu der caussa finalis, so wie efficiens gerechnet werden kann, (q. 3. de Verit. a. 1. — Sa. c. Gent. l. 3. c. 19.), aber specialiter et proprie gehört sie zu der caussa *formalis*. Thomas schreibt nämlich zu den Worten des Aristoteles

5. Metaph. t. 2. „„*forma est species et exemplar*““ also: „alio modo dicitur *caussa* species et exemplar, et haec est caussa *formalis,* quae comparatur *dupliciter* ad rem: uno modo sicut forma intrinseca rei, et haec dicitur species; alio modo sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc *exemplar rei dicitur forma.*“ Daß die Idee wirklich die ratio *caussae* hat, sagt Thomas de Verit. q. 8. a. 8. ad. 1.: „exemplar proprie caussalitatem importat respectu exemplatorum“. Wenn derselbe Lehrer nun im vorhergegebenen Texte ihr die ratio caussae formalis zuschreibt, so meinten Andere, wie Suarez (disp. 25. Metaph. sect. 2.) ihr die caussalitas reductive *efficiens* geben zu müssen, nach den Worten des h. Thomas quodl. 7. a. 3.: „artifex cognoscit artificiatum per eam formam, per quam ipsum facit“. Dagegen ist die sententia communis der Thomisten, daß nach Thomas die Ursachlichkeit der Idee in gewissem Sinne freilich zurückgeführt werden kann, auf die caussa efficiens und finalis, aber specialiter und proprie zur caussa *formalis* gehört, so zwar, daß man ein doppeltes genus der caussa formalis distinguirt, wovon das eine informirt als principium ut *quo* (per inhaerentiam i. e. forma intrinseca), das andere als ut *quod* (per imitationem i. e. forma exemplaris). Daß aber die Idee in gewisser Hinsicht auch die ratio caussae finalis hat, ist klar; denn ideatum est propter ideam: „perfectio ideati et exemplati est, ut assequatur similitudinem sui exemplaris“ (Thom.); also hat die Idee die Natur des Zweckes oder Zieles, das erreicht werden soll, und auf welches der Blick des Agirenden hingerichtet ist. — Insofern hinwieder das Agens als caussa efficiens durch die Idee bestimmt, dirigirt und so completirt

wird zur Action, ist es eben so klar, daß man die Idee auch zur caussa efficiens rechnen kann, zumal Thomas lehrt: „forma intelligibilis ita se habet ad agens naturale, sicut forma naturalis ad agens naturale“. Nun ist aber die forma agentis naturalis das „principium effectivum, *quo* agens agit“: also muß auch die forma intelligibilis oder die Idee in gewissem Sinne das principium *effectivum* quo für das intelligente Agens sein. Aber es dürfte aus dem Gesagten unschwer einleuchten, daß die ratio caussa *formalis* bei der Idee nicht nur überwiegt, sondern auch, daß alle andere Rücksichten bezüglich der caussa finalis und efficiens ganz secundäre sind.

Vorhergehende kleine Abschweifung rücksichtlich der Caussalität der Idee war deshalb nothwendig, weil man in der neuen Schule gar zu unvorsichtig die verschiedenen Ursachen durcheinander geworfen und namentlich die Idee mit der caussa final s confundirt hat. Wir können jetzt direct zur Lösung unserer Frage über die genesis und *quasi*-genesis der Idee übergehen.

§. 52.

Denken wir uns ein intellectuelles Agens, so steht nach dem Satze: „omne agens agit propter *finem*“ (cf. Moral.) fest, daß der finis ultimus das Erste ist, wodurch die Action, die producirende Bewegung geschieht. Die caussa *finalis,* welche die Scholastiker mit vollstem Recht als die *nobilissima* omnium caussarum bezeichneten, wird immer und überall als das eigentliche movens supponirt („finis movet“ Thom.) Von dem Endziele als dem

Universellsten (*primum* in intentione) ausgehend schreitet dann das intellectuelle Agens zur Wahl der Mittel, die sich natürlich nach dem Ziele zu richten haben („media propter finem"). Dieser principielle Schritt geschieht aber via *compositionis*, weil von dem Universelleren zu dem Particuläreren übergegangen wird. Dieser principielle Schritt wiederholt sich aber in fortwährender Application desselben Princips rücksichtlich der media, von denen jedes folgende, weiter vom Ziele entferntere, sich zu dem zuerst genommenen, also dem Endziele zunächst stehenden verhällt, wie das Particulärere zu dem Universelleren, weil in einer Reihe von Mitteln jedes Mittel als finis intermedius gefaßt werden kann und muß. So schreitet die speziellere, particulärere Determination der Dinge bis zur kleinsten Particularität oder Gliederung vor, welche uns endlich die concrete Wirklichkeit bietet, immer via compositionis ins kleinere Detail der Organisation übergehend, bis die ideelle Vorstellung genau eben das bietet, was in alio genere rerum, in dem Gebiete der Realität, per modum imitationis zu realisiren ist. Beispielsweise: ich will ein Haus bauen. Nach dem specifischen Zwecke, den ich für das Haus habe, richtet sich Alles, die ganze Idee des Hauses. Je nachdem das Haus ein Wohnhaus sein, oder zu irgend welchem anderen Zwecke dienen soll, je nachdem wird sich die Idee zu modifiziren haben, welche ich mir bilde, bis ich so durch jede vorhergehende speciellere Determination zur vollendeten Gliederung des Ganzen komme, so daß zuletzt Thor, Thür, Schloß und Schlüssel den Grund zu ihrer, so und nicht anders formirten Beschaffenheit in der Idee des Ganzen nachweist.

Nun kann ein doppelter Fall eintreten: entweder ordert der finis nothwendig dieses oder jenes Mittel, und

läßt keine Wahl übrig, oder es bietet sich eine Vielheit von Mitteln, von denen ich frei auswählen kann. Im ersten Falle, wo per modum naturae seu naturalis necessitatis die Determination geschieht, kann von einer Idee gar nicht die Rede sein, wie Thomas ausdrücklich lehrt, und wie aus der Natur der Sache hervorgeht, wenn man anders nicht absichtlich eine Aequivocation des Ausdrucks zur Confusion der Sache herbeiführen will; cf. Sa. p. 1 q. 15. a. 1. – und q. 3. de Verit. a. 1.: „Similiter etiam secundum eos, qui posuerunt, quod a Deo praecedunt omnia *per necessitatem naturae*, non per arbitrium voluntatis, *non possunt poni ideae*, quia ea, quae ex necessitate naturae agunt, non praedeterminant sibi finem.“*) Wenn Gott per modum naturae oder ex necessitate naturae nach außen hin handelte, und sich folglich nicht selbst ein bekanntes Ziel determinirte, so würde in Gott von einer Idee als Musterbild nicht die Rede sein können. Also da, wo die Freiheit beginnt, fängt die Idee an.

Im anderen Falle, wo sich eine Vielheit von Mitteln bietet, und die Freiheit beginnt, wählt das intellectuelle Agens nach seinem freien Willen, und formirt sich die Ideen unter Voraussetzung des finis *cujus***). So

*) Weil überhaupt da, wo per modum naturae agirt wird, von Idee nicht die Rede ist, so wird auch von Gott Vater, indem er den Sohn durch den Intellect zeugt, nicht gesagt, daß er eine Idee des Sohnes habe.

**) Von diesem finis cujus gratia, als dem finis im eigentlichsten Sinne, ist überhaupt hier nur die Rede, wenn wir von dem Unterschiede der Idee und der caussa finalis sprechen.

ist bei Gott, rücksichtlich der opera ad extra, er sich selbst der finis ultimus *cujus* gratia, seine eigene Verherrlichung. Hierin ist Gott nicht frei: er kann nicht „*non* propter semetipsum“ schaffen, sondern einzig nur allein wegen seiner selbst; das fordert seine höchste Vollkommenheit. Sofort aber beginnt die Freiheit in Bildung der Ideen (secundum nostrum modum intelligendi), durch deren nachbildliche Realisirung er den Zweck, seine Verherrlichung, erreichen will. In so weit nun, als die Freiheit beginnt und herrscht, beginnt und herrscht die Contingenz. In so weit aber die Contingenz beginnt und herrscht, hört die Nothwendigkeit der Formation der Ideen, folglich auch die Demonstration der Ideen ex fine auf. Damit sind wir auf den Cardinalpunkt gekommen, der die alte Schule von der neuen Schule scheidet, und der uns das volle Verständniß dessen gibt, was man mit der Intention der neuen Schule „durch Idee erkennen wollen“ anzufangen habe. Darüber im folgenden

§. 53.

Die Intention der neuen Schule war, Alles aus **Einem** Principe heraus construiren zu wollen. Wie ich mehrmals an verschiedenen Orten bemerkt, beruht der Hauptfehler der neuen Philosophie in der Verwechselung des idealen und realen Gebiets der Dinge, in der Confundirung des Contingenten mit dem Nothwendigen. Dieser Fehler erscheint hier in seiner vollen Unrichtigkeit. Diese pantheistische Construction der Welt machte sich consequent selbst zum Schöpfer der Dinge. Nur bei diesem, dem artifex divinus et creans, kann

im eigentlichen Sinne von Idee die Rede sein. Wir sind so wenig die Constructoren der Ideen, als Schöpfer der Welt. Unsere nachbildliche Construction, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will, hat nicht durch ein principium *internum*, sondern durch ein principium *internum* et *externum* zu geschehen. Dieses principium *externum* kann aber in doppelter Weise uns gegeben werden. Entweder ist es das positive Object, — die reale Welt selbst, aus dem wir die objectiven Ideen abstrahiren, — oder es sind von dem artifex creator selbst uns eingeschaffene Ideen (ideae innatae), wodurch wir das objective Kunstwerk der Welt erkennen. Das principium *internum* ist dann der Intellect mit seinen nothwendigen Entwickelungsgesetzen. So wie jetzt unsere intellectuelle Natur ist, d. i. ohne eingeborne Ideen, erlangen wir die Ideen, (wenn wir einmal das Wort brauchen wollen) durch die Abstraction via *resolutionis*. Die Geister dagegen, denen die Ideen gegeben, eingeschaffen werden, erlangen diese *quasi* via *compositionis*, wie früher auseinander gesetzt worden. Durch die species intelligibilis, die wir Begriff nennen, haben wir die Idee als das principium *quod* oder als intellectum zu erkennen, während jener das principium *quo* ist, wodurch wir erkennen. Die oben citirten Worte von Thomas: „artifex cognoscit artificiatum per eam formam, per quam ipsum facit“ wird man nicht mißdeuten können, zumal Thomas auf's Deutlichste die Idee als exemplar von der Idee als ratio unterscheidet. Da nun die Construction der Idee der Welt nicht das Werk der Nothwendigkeit sondern der freien Formation des göttlichen Willens ist, und da Gott eine unendliche Mannigfaltigkeit von Ideen zu Gebote steht, die der caussa finalis entsprechen, so de

blos sein freier Wille der Grund ist, warum er diese oder jene Idee in ordine reali darstellt, und da factisch die eingebornen Ideen nicht vorhanden sind (cf. Metaph.) so haben wir a posteriori oder viâ analytica ab effectu ad caussas die realisirten Ideen zu suchen. Das geschieht per abstractionem, wie früher erklärt; — folglich durch den Begriff in der Weise, wie die alte Schule immer und einstimmig die Sache gefaßt hat.

Uebrigens sei schließlich bemerkt, daß der Ausdruck: „durch die Idee erkennen" einen sehr richtigen Sinn hat, insofern die erkannte Idee (das intellectum) eben das erkannte Object selbst ist, versteht sich in ordine intelligibili des Intellects, also die Identität und Verschiedenheit der Idee und des Realisirten, sich so bedingen, daß immer die Idee die Natur (ratio) der caussa formalis behält. Diese Beziehung der idea zu dem ideatum kann aber, und muß allerdings unmittelbar oder zunächst so ausgedrückt werden, wie Thomas es selbst thut: „artifex cognoscit artificiatum per eam formam per quam ipsum facit". Rücksichtlich der weiteren Erkenntniß aber tritt dann in der Idee selbst jene Distinction ein, die wir mit Thomas dadurch gemacht haben, daß das principium *quod* von dem principium *quo* oder die Idee als exemplar von der Idee als ratio unterschieden wird.

§. 54.

Uebergang zu der Lehre von den Universalien.

Das bisher über Begriff und Idee Gesagte, kann uns als Grundlage dienen, das ungeheuere Material,

welches die Ideologie anjetzt das Ihrige zu nennen beliebt, zu ordnen. Das Gebäude der alten Schule hat Raum genug, um die Masse des Materials für eine eigene Ideologie gehörig unterzubringen, ohne für sie ein eigenes Haus bauen zu müssen. *) Damit ist aber selbstver-

---

*) Nachfolgende Bemerkung über ein Charakteristikon unserer Zeit dürfte wohl Beachtung verdienen beim Aufbau der Wissenschaften sowohl, als auch, wenn von der hochwichtigen Sache jener ratio studiorum (Studienordnung) die Rede ist (bekanntlich steht in Deutschland die ratio studiorum auf ungemein schwachen Füßen). Unsere Gelehrten, in der Meinung, die Sachen recht tief zu erfassen, haben ihre Ehre darin gesucht, für wichtige, fundamentale Begriffe eigene Wörter zu bilden, die solcher Begriffe würdig sein sollten. Es ist der technologische Kraftausdruck, in dem sich die Intelligenz gefällt. Der so gebildete Terminus wurde dann sofort als schöner, glänzender, weitgreifender Titel einer eigenen wissenschaftlichen Disciplin hingesetzt und die wackelnde ratio studiorum der Universitäten konnte in dieser Weise eine Menge Privatdocenten mit ihren mannigfaltigen Disciplinen zuläßig finden, da derselbe vorgenannte Zersetzungsprozeß und Majorennitätserklärung von Filial-Disciplinen sich in zweiter, dritter und vierter Gliederung der abkommlichen Sippschaft wiederholte. Man zerriß und zerstückelte in dem Maaße, als sich fundamentale Kernbegriffe mit dem Worte „Logie" componiren ließen: — Man riß den Ast vom Baum, den Zweig vom Ast, vom Zweige das Reis, vom Reis die Knospe, aus der Knospe den — unreifen Saamen! Der unreife Saame wird gestreut: er wächst

ständlich durchaus nicht gesagt, daß wir die Wichtigkeit der Lehre von den Ideen irgend wie verkennen. Die wichtigsten Sachen können oft mit den wenigsten Worten

---

und bringt giganteske wilde Bäume mit ungeschmackter Frucht hervor. Das nennt man **Wissenschaftlichkeit**, — meinend, der reife Kern, von selbst fallend, würde seines Gleichen nicht wieder produzirt haben. — Man warf den Alten vor, daß sie die Wissenschaften, die einzelnen Disciplinen nicht genug oder gar nicht auseinander gehalten hätten — und — wunderbarer Wechsel des Schicksals! — jetzt müssen uns die Alten vorwerfen, daß wir in jeder detaillirten Einzeldisciplin jedesmal die Theoremata der Hauptdisciplinen wiederkehren und wiederholen lassen müssen, um wissenschaftlich bleiben zu können, so zwar, daß noch obendrein die „bedauerlichen Encyclopädien zu Hülfe genommen werden mussten, durch welche man von Allem Etwas, und im Ganzen Nichts lernt. Die Ideologie, die Psychologie, Pneumatologie, Physiologie, Phytologie, Zoologie, Craniologie: jede dieser Disciplinen läuft nunmehr Gefahr, die ganze Physik und Metaphysik umfassen zu müssen (daher die **langen** Einleitungen der deutschen Gelehrten), wie in anderer Gattung die Pastoral, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Ascetik, Apologetik, Pragmatik, Patrologie, Patristik, Hermeneutik, Häreseologie, Symbolik u. s. w. u. s. w. bis zur Eschatologie jedesmal die ganze Moral und Dogmatik zu umfassen Gefahr laufen! In Rom wird man die ratio studiorum nicht nach der deutschen Studienordnung corrigiren; wohl aber werden die deutschen Studien sich nach den römischen corrigiren müssen, insofern uns daran liegt, den Index zu vermeiden. —

gegeben werden. Die größten Folianten sind nicht immer die gelehrtesten. Es handelt sich vor Allem bei weitgreifenden Principienfragen um den richtigen höchsten Gesichtspunct; dadurch sind wir in vorliegender Materie nicht blos geschützt, uns nicht von großartigem Scheine täuschen zu lassen, und die noch großartigere Wirklichkeit nicht zu übersehen, sondern wir bewältigen auch so sehr die Sache, daß eine Zusammenstellung des ganzen einschlägigen Materials an Einem Orte oder in Einer gesonderten Disciplin durchaus überflüssig erscheint.

Nachdem wir den heutigen Sprachgebrauch corrigirt haben, nach welchem man mit dem Terminus „Idee" Alles bezeichnet, was man in gelehrter Fassung geben oder in gebildetem Anstrich erscheinen lassen will, sei es übrigens eine intellectuelle Vorstellung oder eine Sinnesanschauung, eine sensitive, intellective oder gar intuitive Anschauung, sei es ein Phantasiegebilde aus der Wirklichkeit oder aus der Feenwelt des Romanschreibers, sei es ein Begriff, den der Philosoph oder der Maschinist fasst, sei es endlich jeglicher beliebige Gedanke, aus dem crassesten Alltagsleben oder aus dem transcendentalen Gebiete des Idealisten, — nachdem wir, sage ich, diesen vagen Sprachgebrauch corrigirt haben, und das Wort „Idee" in seiner ursprünglichen Bedeutung als Musterbild — idea exemplaris — und, so weit das hiermit in Verbindung steht, als ratio gefasst haben: begränzt und ordnet sich das Material von selbst. Es folgt sofort, daß die Lehre von den Ideen in die Metaphysik gehört und zwar in die Lehre von Gott. Bei dem Schöpfer, dem Bildner *Κατ' ἐξοχήν*, dem summus artifex, muß von den Ideen als in proprio loco gehandelt werden. Weiterhin bei den reinen Geistern, welche durch die ihnen eingeschaffenen Ideen er-

kennen. Rücksichtlich der menschlichen Erkenntniß ist dann als characteristisch hervorzuheben, daß wir nicht durch die Idee, sondern durch den „Begriff" erkennen. Will man aber mit Idee jede intellectuelle Vorstellung oder Anschauung auch unserer Seits bezeichnen, so gehört die Lehre von dem Ursprunge der Ideen in die Physik (resp. Psychologie, über die sensitive und intellective Erkenntniß). In diesem Falle fällt dann die Classification und Nomenclatur der Ideen zusammen mit der Classification und Nomenclatur der Begriffe, – und dann sind wir im Gebiet der Logik. Die Begriffe aber sind nur universel; ein singulärer Begriff ist ein Unsinn. Das führt uns auf die Erklärung des wichtigen Satzes der peripatetischen Schule: „scientia non est, nisi de universalibus" und: „de singularibus non datur scientia". Damit gehen wir über zu der Lehre von den Universalien.

Zweites Hauptstück.

Von den Universalien.

§. 55.

Einleitung zu der Lehre von den Universalien; Erklärung des berühmten Satzes: de singularibus non datur scientia, sed solum de universalibus*).

In dem gewichtigen opusc. 20. „de principio individuationis“ lehrt der h. Thomas, wie der Satz: de singularibus non datur scientia verstanden werden muß von den materiell-singulären Dingen — de singularibus *materialibus*. Es heißt daselbst: „*materia* enim impedit intellectum, *singulare* vero non. Materia namque non est scibilis, nisi per analogiam ad formam. Si autem esset apud nos singulare *insensibile* et *immateriale*, — *quod tamen est impossibile* —, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas.“ Wenn ich also vorher sagte, daß Begriffe von singulären Dingen oder singuläre Begriffe unmöglich seien, so war selbstverständ-

*) Cf. m. Physik §. 8. und Logik §. 1.

lich diejenige Singularität gemeint, welche uns von der sensitiven Erkenntniß geboten wird, i. e. sub conditionibus materialibus *hic* et *nunc*. Socrates, als dieser singuläre Mensch kann nicht definirt werden. Nicht diese Feder, wohl aber die Feder im Allgemeinen, sei es au' in ihren besonderen Arten, kann definirt werden, während diese particuläre Feder nur Gegenstand der sensitiven Erkenntniß ist und sein kann.*) Da nur das intelligibel ist, was wirklich ist (de nihilo nil scitur), folglich Alles nur in dem Maaße intelligibel ist, in welchem Grade es actualisirt ist, oder werden kann, da ferner Alles, was ist, nur durch seine Form ist, also auch nur durch seine Form erkannt werden kann, da endlich die Materie als solche das Potentiale oder Formlose ist, das Potentiale oder Formlose aber nur als Defekt, also indirekt erkannt werden kann: so ergibt sich der Sinn des obigen Textes als dieser: das materiell-singuläre Ding ist das mit der potentialen Natur der Materie Behaftete. Das mit der potentialen Natur der Materie Behaftete ist als solches das Wandelbare, was so und auch anders sein, in zahlloser Weise wechseln kann, ohne seine wesentliche Natur zu ändern. Dieses Wandelbare als solches d. h. insofern es keinem constanten Gesetze unterliegt, ist das Ursachlose und Wesenlose (formell genommen). Der Intellect fragt aber eben nach Ursache und Wesen als nach seinem eigenthümlichen Objecte. Sobald und wo

---

*) Cf. das früher über den Unterschied der sensitiven und intellectiven Erkenntniß Gesagte.

und in welchem Grade das als Ursache oder Wesen Erfaßte noch eine Indifferenz, Contingenz, oder, was all dasselbe ist, Potentialität in sich trägt, da und dort und in dem Maaße sistirt sofort die Operation des Intellects. Natürlich! denn die Wahrheit im Intellect kann sich nur richten nach der Wahrheit des Objects für den Intellect. Ist das Object wandelbar, so ist es, insoweit es wandelbar ist, in einem potentialen Zustande. Das Potentiale ist das noch nicht Formirte, das noch Unbestimmte, das Indifferente: also gerade der Gegensatz zur Form, wodurch das Unbestimmte eben etwas Bestimmtes und folglich Erkennbares, weil Wirkliches (Actuale im Gegensatz und zum Unterschiede von Potentiale) wird. So lange und so weit ein Ding in der Potenz oder indifferent ist, diese oder jene beliebige Formation anzunehmen, kann aus jenem Zustande der Potenz oder Indifferenz als solchem selbstverständlich kein formeller Grund genommen werden, warum die eintretende Formation diese bestimmte sein. Würde man doch eine contradictio in adjecto vorbringen, wenn man bei jener Indifferenz von dieser ursachlichen Bestimmtheit sprechen wollte. So sind ja auch die freien Handlungen des Menschen, insofern sie aus der Indifferenz des Willens hervorgehen, als aus der caussa proxima, nicht erkennbar. Konnte doch die jetzt so erfolgte Determination der Handlung vermöge der voraufgehenden Indifferenz auch eine anders determinirte sein. Weßhalb Thomas lehren muß, wie er constant lehrt: „liberae actiones non possunt sciri *in suis caussis*“ d. i. in suis caussis contingentibus proximis. Darum versteht es sich leicht, warum dem Satze: „scientia non est nisi de necessariis“ der andere zur Seite steht: „de contingentibus non datur scientia,“ — versteht sich immer de contingentibus *qua talibus,* s. in quantum contingentia, was man auch

bei dem anderen Satze: „scientia non est de singularibus“ selbstverständlich zu suppliren hat, also: de singularibus *qua talibus* s. in quantum sunt singularia. Da es nichts Contingentes gibt ohne etwas Nothwendiges, nichts Singuläres oder ein Universales, so wäre für den Anfänger vielleicht einleuchtender, so zu sagen: Jedes Ding ist der intellectuellen oder begründeten Erkenntniß insoweit zugänglich, in wie weit es Nothwendiges und Universales in sich enthält, — wobei freilich, wie weiter unten gesagt werden wird, zwischen der absoluten und hypothetischen Nothwendigkeit zu unterscheiden ist. — Da man gegen den allgemeinen Satz: „contingentia non habent caussam“ leicht auf die Einwendung fallen könnte: jedes Ding habe doch seine Ursache, — so wäre deutlicher zu sagen: Jedes Ding ist demonstrativ in soweit zu erkennen, als es aus nothwendigen Ursachen, oder aus dem nothwendigen Zusammenhange mit seinen Ursachen erkannt werden kann; die contingenten Dinge haben ihre contingente Ursache, und diese contingente Ursache bleibt insoweit der Demonstration unzugänglich, in wie weit sie eben contingent ist. — Wenn man dennoch sich immer versucht findet, zu denken: das Contingente wird doch erkannt, weil wir eben etwas von ihm wissen, so liegt der Fehler weiterhin darin, daß man die intellectuell-demonstrative Erkenntniß verwechselt mit der historischen Erkenntniß oder besser Kenntnißnahme. Contingente Dinge sind Thatsachen. Thatsachen werden durch die Erfahrung erkannt. Diese Erfahrung (Experienz) hat durch Mittel und Vermögen zu geschehen, welche dem Contingenten des Objects entsprechen. Sei es nun, daß diese experimentale Wahrnehmung oder Kenntnißnahme durch äußere oder innere Sinne, oder durch eingeborne Anschauungen (species) geschieht: jedenfalls und überall unterscheidet sich diese experimentale Kenntnißnahme sofort und wesentlich

von der intellectuell-ursachlichen Erkenntniß, weil eben das Object selbst ein wesentlich verschiedenes ist, und zwar so wesentlich verschiedenes, wie contingent und nothwendig eben wesentlich differiren. — Endlich wäre auch noch zuzugeben, daß allerdings auch das Contingente, wie das Singuläre, auch intellectuell erkannt wird, aber nicht schlechthin (simpliciter), sondern in gewisser Rücksicht (secundum quid), nicht directe, sondern indirecte, wie ich in dem Supplemente zum I. B. mit Thomas gesagt habe. Durch die Erkenntniß des Mangels einer nothwendigen Ursache erkenne ich allerdings insoweit auch das Wesen der contingenten Dinge im Allgemeinen. In ähnlicher Weise, wie wir das Böse als Defect, als Privation, und auch selbst das Nichts als Negation des Seins erkennend, in gewissem Sinne mit Recht sagen, daß wir das Wesen des Bösen und des Nichts erkennen, während doch das Böse wie das Nichts eben kein Wesen ist, sondern der Defect desselben, — wie also Beides indirect, durch Erkenntniß eines Anderen erkannt wird: so auch verhält es sich mit jener Erkenntniß des Contingenten und Singulären. — Erwägt man schließlich, wie ich im Supplement zum I. B. weitläufiger gezeigt, daß dasselbe einheitliche Ich es ist, welches in doppelter Facultät thätig ist, von denen die eine auf Grund der andern handelt: so begreift sich, wie die Kenntnißnahme des Singulären, Contingenten einer Seits, und die Erkenntniß des Universalen, Nothwendigen anderer Seits eine einheitliche Erkenntniß abgeben.

Den hier erklärten Sätzen: „scientia est solum de universalibus“ und: „scientia est solum de necessariis“ muß gleicher Weise der Satz hinzugefügt werden: „scientia non est de iis, quae sunt *per accidens*.“ Keine Wissenschaft kümmert sich um das, was zufällig mit einer Sache

in Verbindung tritt, es sei denn wiederum nur insofern, als dieser Connex ein allgemeiner, geregelter, beständiger, begründeter wird, also eben kein zufälliger mehr bleibt. Das, was per accidens eintritt und ist, liegt aber außerhalb des Wesens der Dinge, hat keinerlei Einfluß auf das Wesen der Dinge, kann folglich auch nicht Gegenstand der Wissenschaft sein, die aus dem Wesen der Dinge gewonnen wird. Das ens per accidens ist mehr ein non ens, als ein ens. Denn die Regel ist, daß es nicht ist, und eine Ausnahme ist es, wenn es ist. Die Ausnahmen könnten aber nur in sofern wieder Gegenstand der Wissenschaft werden, als entweder der Defect von festen, constanten Regeln nachgewiesen würde oder dieselben wieder unter feste, constante Regeln gebracht werden sollten d. h. in letzterem Falle, daß die Ausnahmen eben aufhören sollten zu sein, was sie sind. Die entia per accidens, als Ausnahmen von der Regel, bleiben also blos ein Gegenstand des empirisch-historischen Wissens. Wäre es z. B. der Fall, daß die Philosophen sich constant vereinigten, einen bestimmten Philosophenmantel zu tragen, so wäre damit freilich eine nota distinctiva gegeben und man könnte dann den Philosophen definiren als „den Mann mit dem Mantel;" aber diese Definition wäre dann doch nur in dem Maaße möglich und verständlich, als diese Mode eine constante wäre, abgesehen davon, daß diese Definition nicht eine definitio essentialis, sondern nur eine definitio descriptiva abgebe.

§. 56.

Fortsetzung: Objectionen.

Die auf Vorhingesagtes gegründeten Antworten auf einige Einwendungen rücksichtlich der vorgenannten drei Sätze werden das Gesagte evidenter machen.

1) Die Naturwissenschaft (Physik) handelt von den Dingen, die mit Materie und Bewegung behaftet sind. Diese aber, die Materie und Bewegung, sind überall nur in singulären Dingen vorhanden. Also scheint die physikalische Wissenschaft sich mit singulären Dingen zu befassen.

Antw.: Nicht blos die physischen Dinge, sondern Alles, was subsistirt, ist singulär. Die Singularität hindert den Intellect nicht als solche, sondern nur eine gewisse Art von Singularität, nämlich diejenige, welche nicht constant ist, also diejenige, welche von der Materie herrührt, insofern als die Materie in dimensiver Quantität vorhanden und fortwährendem Wechsel unterworfen ist, welcher Wechsel unabhängig ist von dem Wesen der Dinge.

2) Was nicht immer und constant ist, sondern bald so, bald anders, ist singulär. Der Wechsel des Mondes z. B. wäre also kein Gegenstand der Wissenschaft, — was doch offenbar falsch ist.

Antw.: Die Wissenschaft berücksichtigt bei solchen wechselnden Dingen nur das, was constant und nothwendig wechselt, nicht das, was zufällige Veränderungen sind. Das Gesetz, wornach der Mond wechselt, ist aber eben ein constantes und nothwendiges.

3) Alle natürlichen Dinge sind ihrer Natur nach der Generation und Corruption unterworfen, sind folglich sämmt-

lich contingente Dinge; denn Alles, was sein kann, kann auch nicht sein („quae possunt esse, possunt non esse“ Thom.). Deßhalb leugnet aber Niemand, daß es eine wahre Wissenschaft der physischen Dinge gibt.

Antw.: Die Wissenschaft über die physischen contingenten Dinge betrachtet nur das in den wandelbaren Dingen, was nach bestimmten, bleibenden, nothwendigen Gesetzen wandelbar ist, also das Beharrliche, Bleibende, Constante in dem Wandelbaren, nicht das Wandelbare als solches. Daher ist die reale Existenz der physischen Dinge, als contingente Thatsache, auch kein Gegenstand der Demonstration.

4) Aber auch diese Gesetze sind ja nicht bleibend und beharrlich, wie es ja nicht nothwendig ist, daß der Mensch mit zwei Händen oder an jeder Hand mit fünf Fingern ausgestattet sei.

Antw.: Eine andere ist die Nothwendigkeit in der physischen, eine andere in den mathematischen und metaphysischen, und wieder eine andere in den moralischen Dingen. In dem Maaße nun, als die Nothwendigkeit der Schlußfolge gehindert wird durch Mangel an Nothwendigkeit in den Objecten, in demselben Maaße wird auch im Allgemeinen die wissenschaftliche Erkenntniß gehindert. Die Wissenschaft betrachtet die Nothwendigkeit des Verhältnisses zwischen der Wirkung und der Ursache. Wo immer die Ursache in ihrer Wirkung gehindert wird, geschieht das entweder per accidens, oder durch eine andere Nothwendigkeit. Im letzteren Falle allein ist Wissenschaft möglich. Das aber, was per accidens eintritt, wird nur erkannt durch das, was der Regel nach ist. Diese Regel aber wird in den physischen Dingen aus dem hergenommen, was meisten Theils so ist, wenn auch nicht immer (im strengsten Sinne). Daß der Mensch zuweilen nicht mit zwei Händen geboren wird, ist per acci-

dens, da die Ursache, welche gewöhnlich anders wirkt, gehindert worden ist.

5) Alle Creaturen sind wandelbar, also nicht nothwendig; denn nur dieses ist unwandelbar. Also gebe es keine Wissenschaft rücksichtlich aller geschaffenen Dinge.

Antw.: Es gibt eine doppelte Nothwendigkeit, eine absolute und eine hypothetische. Die erste kommt blos Gott zu, die zweite den Creaturen. Ihr Dasein (existentia) ist nicht nothwendig und insofern auch kein Gegenstand der Demonstration oder Wissenschaft. Im Gegentheil ist es nothwendig, daß ihr Dasein nicht ein nothwendiges ist — und insofern ist ihr contingentes Dasein wiederum ein Gegenstand der Wissenschaft. — Die hypothetische Nothwendigkeit ist die: gesetzt, daß ein Contingentes **ist** oder daß es so oder anders ist, dann ist es nothwendig, daß es ist, so oder anders ist. Also: gesetzt, daß die Creatur geschaffen ist, so ist es nothwendig, daß sie ist und daß sie nothwendig den Gesetzen unterliegt, nach welchen sie geschaffen ist. — Ferner: die Unwandelbarkeit rücksichtlich der Creatur ist eine doppelte: eine, die sich auf die Abhängigkeit von Gott bezieht — und diese Seite der Wissenschaft gehört nicht in die Wissenschaft der geschaffenen Wesen, sondern des unerschaffenen Wesens, Gottes selbst. Die andere Unwandelbarkeit ist die in den geschaffenen Wesen, insofern dieselben constanten Gesetzen unterworfen sind, und diese nur betrachtet die Wissenschaft von den geschaffenen Dingen.

6) Nichts ist ohne Ursache: also hat auch jedes Ding, wiewohl es per accidens ist, seine Ursache. Alles aber, was eine Ursache hat, ist Gegenstand der Wissenschaft, folglich auch das, was per accidens ist.

Antw.: Allerdings hat jedes Ding seine Ursache; aber die Ursache selbst ist entweder eine nothwendige oder contin-

gente. Wenn Letzteres und in so weit Letzteres der Fall ist, dann und in so weit gilt von dieser Contingenz in der Ursache, was überhaupt von der Contingenz gilt. Dann muß unterschieden werden zwischen der caussa efficiens und der caussa formalis. Jedes Ding hat eine caussa efficiens (mit Ausnahme der absolut ersten Ursache, welche als caussa efficiens aller Dinge, selbst nicht verursacht, weil nicht hervorgebracht ist), aber nicht hat jedes Ding eine caussa formalis d. h. eine solche Ursache, die nothwendig, weil wesentlich, ihre Wirkung so setzt, wie diese ist, so daß diese nicht anders sein kann, wenn man anders nicht die Indifferenz, Contingenz oder Freiheit der producirenden Ursache eben als formellen Grund fassen will. Dann muß weiterhin unterschieden werden zwischen der caussa formalis proxima adaequata und der caussa remota inadaequata. Während die erstere formelle Ursache fehlen kann, muß doch immer die letztere vorhanden sein, wo immer kein Zufall und blindes Ungefähr angenommen werden soll.

7) Gott kennt nicht blos das Nothwendige, sondern auch das Contingente. Das Wissen Gottes ist aber das allervollkommenste: also gibt es auch ein Wissen des Contingenten.

Antw.: Das Contingente, als solches an sich betrachtet, weil es eben so und auch anders sein kann, ist als solches kein Gegenstand der Wissenschaft, auch nicht des göttlichen Wissens. Aber der göttlichen Erkenntniß ist es gegenwärtig als determinirtes, was folglich als solches in die Kategorie der hypothetischen Nothwendigkeit eingegangen ist, indem es als bestimmtes nicht anders sein kann, als es ist. Für das göttliche Wissen ist nichts contingent in der Weise, wie für uns. So Thomas: „ad cujus evidentiam conside-

randum est, quod contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo *in se ipso*, secundum quod jam in actu est et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum vides Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua caussa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum (quia causa contingens se habet ad opposita); et *sic* contingens non subditur per certitudinem *alicui cognitioni.* Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est *actu* in se ipso etc." Sa. theol. p. 1. 9. 14. a. 13. cf. ibid. resp. ad 2., so wie die Metaphysik, wo diese Sache weiter behandelt wird.

§. 57.

Nachdem wir erklärt haben, was es heißt: „scientia non est nisi de universalibus et necessariis," wird es hier am geeigneten Platze sein, auf die weitgreifende Bedeutung dieser wichtigen Wahrheit aufmerksam zu machen, damit man sieht, wie die Logik in ihrem wichtigsten, wiewohl feindlicher Seits verschrieensten Theile im innigsten Verbande mit der ontologischen Wahrheit steht, sowie deßhalb, damit man dem Studium dieses Theils die vorzüglichste Aufmerksamkeit zuwende.

1) Wie in allen Gebieten der Dinge Etwas insofern **nicht ist**, noch nicht ist, nicht wahrhaft **ist**, in wie fern Etwas im Zustande der Potenz, der Indifferenz, der Unbestimmtheit, der Unentschiedenheit, kurz der Wandelbarkeit und Veränderlichkeit sich befindet, so **ist** im Gegentheile das Unveränderliche, das Unwandelbare, also das Nothwendige wahrhaft. Gott ist das unwandelbarste, nothwendigste Wesen.

2) Je unwandelbarer ein Ding ist, desto universaler ist es — in seinem Bereiche zunächst, versteht sich von selbst; je universaler, desto nothwendiger ist es. Je größer die Universalität, desto mehr entfernen wir uns nicht nur nicht von der Wahrheit oder Wirklichkeit, wie die Ascholastiker vermeinen, sondern im Gegentheil desto näher treten wir derselben, desto inniger erfassen wir dieselbe, vorausgesetzt nur, daß wir das Universale richtig erfassen als das, was es in Wahrheit ist, wie sich weiter unten näher herausstellen wird. Das Alleruniversalste ist zugleich das Allerwirklichste, das Allerconcreteste („ens est maxime formale" Th.). Gott, in welchem die größte Singularität und größte Universalität zusammenfällt, ist das universalste, nothwendigste Sein und sein Sein die höchste Wirklichkeit.

3) Die logisch-formale Erkenntniß der Universalität supponirt die physisch-reale Existenz derselben Universalität (in der Weise, wie sich weiter unten zeigen wird, in den singulären Dingen nämlich), ganz in gleicher Weise, wie im moralischen Gebiete das Streben nach „Glückseligkeit im Allgemeinen" jenes wirklich existirende Gut supponirt, in welchem allein die (wahre) Glückseligkeit erlangt werden kann. Das wiederum ganz in gleicher Weise, wie jede Facultät für irgend eine Sache dieses Object selbst supponirt, für welches jene Facultät eben so und nicht anders (ex objecto)

eingerichtet ist. Das Alles ganz in gleicher Weise, wie das Mittel den Zweck supponirt, zu dessen Erreichung jenes bestimmte Mittel eben ein solches und kein anderes ist. Obwohl in ordine executionis das umgekehrte Verhältniß Statt findet, so ist doch in ordine intentionis immer zuerst der Zweck, dann das Mittel, zuerst das Object, dann die Facultät (Subject), zuerst das Reale oder Concrete, dann das Abstractum, wie überhaupt jedes potentiale Sein immer ein actuales Sein supponirt, sei es in eodem genere oder in diverso genere actualitatis.*)

§. 58.

Zweite Einleitung in die Lehre vom Universalen: Erklärung einiger Begriffe.

Um, gegenüber der modernen ascholastischen Denkweise, bei der Lehre von den Universalien allerlei ungehörigen Einwendungen vorzubeugen, dann auch, um dem Anfänger die

---

*) Jedes Ei supponirt die Henne bis dahin rückwärts, wo wie das Eine, so das Andere, als virtuell (eminentiori modo) in einer höheren Kraft eines höheren genus des Seins vorhanden ist, in der Wirklichkeit dieses Seins. — Da der Streit über die Priorität des Subjects oder Objects in den Erkenntnißtheorien der ascholastischen neuern Wissenschaft nichts anderes als der Streit über die Priorität des Mittels vor dem Zweck, des Vermögens vor dem Object des Vermögens: so leuchtet ein, daß dieser Streit ein Streit um des Kaisers Bart ist (carpunt lanam caprinam). —

Sachen leichter zugänglich zu machen, halte ich es für zweckdienlich, die Erklärung einiger Begriffe vorhergehen zu lassen, in denen man annoch gar häufig die Wurzel der Misverständnisse finden muß. Darin möge es seine Entschuldigung finden, wenn ich dieselben mit längeren Texten begleitet vorführe.

Die Eintheilung der Begriffe oder Ideen ist eine verschiedene je nach dem verschiedenen Standpunkte, von dem aus dieselben betrachtet werden. Man kann dieselben im Allgemeinsten vom doppelten Standpunkte aus betrachten: vom Object aus (ex objecto repraesentato) und vom Subject aus (ex modo repraesentandi). Letzteres, den modus repraesentandi, kann ich als den Standpunkt „vom Subject aus" bezeichnen, weil in dem Subjecte sich jener Modus befindet.

§. 59.

Die Begriffe vom subjectiven Standpunkte aus betrachtet.

Nehmen wir die Begriffe vom subjectiven Standpunkte aus oder, was dasselbe ist, mit Rücksicht auf das erkennende Subject, so ergibt sich folgende Verschiedenheit der Begriffe rücksichtlich der Erkenntniß:

1) Klare, dunkele, distincte, confuse Begriffe.
2) Intuitive und abstractive Begriffe.
3) Wahre und falsche Begriffe.

Erklärung: Klar ist eine Vorstellung oder Begriff, wenn die vorgestellte Sache durch sich selbst sofort einleuchtet als

von anderen genau unterschieden. Solche sind z. B. die Vorstellungen von Bewegung, Existenz, Zahl, Zeit u. s. w. Bei diesen gewählten Beispielen wird man sofort sehen, daß die Klarheit der Vorstellung sehr wohl von der Distinctheit oder, wie wir sagen, Deutlichkeit unterschieden werden muß; denn die genannten Begriffe als distincte sind sehr schwierig. — Dagegen ist die Vorstellung dunkel oder obscur, wenn nicht ein sofort einleuchtender Unterschied sich bietet, wie z. B. die Vorstellungen von Wissenschaft, natürliche Kräfte. Diese leuchten durch sich selbst nicht sofort ein, sondern erst durch ihre Wirkungen (cf. Th. 1. Poster. l. 4. und 19.).

Distinct (deutlich) heißt die Vorstellung, wenn mir Alles geboten wird, was die Sache (das Object) formaliter in sich enthält. Als „formaliter in dem Objecte enthalten" wird Alles das angesehen, was nothwendig ist zur Constituirung des Objects („forma est, qui constituit rem" Th.). So ist die Vorstellung von einem Dreieck distinct, weil sie das erfaßt, was zur Constituirung des Dreiecks gehört. Wenn die Vorstellung das Object so erfaßt, daß nichts verborgen bleibt von dem, was in dem Objecte sowohl formaliter als virtualiter enthalten ist, so ist das der höchste Grad der distincten Erkenntniß, welchen Thomas als das „adaequate comprehendere" im strictesten Sinne von dem „comprehendere simpliciter" unterscheidet und von jenem gilt: „objectum in tantum cognoscitur, in quantum cognosci absolute potest." — Virtualiter aber in einem Objecte enthalten sein, heißt so viel, als: es ist in ihm Alles das enthalten, worauf sich dessen Kraft bestrecken kann. In diesem Sinne sagt Augustinus (Ep. 147. c. 9.): „aliud est videre, aliud est totum videndo comprehendere, quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sen-

titur; totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.“ So sehen z. B. die Seligen im Himmel die göttliche Wesenheit, Personen, Attribute u. s. w. klar und distinct; aber man darf nicht von ihnen sagen, daß sie Gott vollständig erfassen („Deum minime comprehendunt“ Th.), denn sie sehen nicht Alles, worauf sich die göttliche Kraft, die eine unendliche ist, erstrekken kann d. i. auf alle mögliche Dinge.

Aus dem Gesagten wird man leicht das Corollarium ziehen: idea potest esse clara, quin sit distincta; sed nulla idea potest esse distincta, quin simul sit clara.

Der distincten Idee gegenüber steht die idea confusa. Die confuse Idee oder die repraesentatio in confuso ist nicht eine verworrene, sondern diejenige, welche uns ein Object darstellt, in welchem zwar formaliter eine Vielheit enthalten ist, welche Vielheit jedoch nicht als solche sich uns darstellt (cf. Th. p. 1. 9. 85. a. 3.). So ist die Idee einer Figur eine confusa, weil sie uns keine bestimmte Figur bietet. Also wiederum: eine idea confusa (=idea repraesentans rem in confuso) kann nichts destoweniger sehr klar, ja die allerklarste sein, die man nur wünschen kann. An dem eben citirten Orte sagt Thomas: „Sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal, — et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo, — et prius homo, quam Socrates et Plato.“ Ehe ich aber die distincte Vorstellung von Socrates oder Plato habe, kann ich eine sehr klare Vorstellung rücksichtlich dessen haben, was dieser distincten Vorstellung voraufgeht in der Erkenntniß betreffs des Allgemeinen. Wiewohl es also eine idea clara geben kann, die noch keine distincta, sondern nur erst ein confusa (=in confuso = in communi) ist, so kann es

doch keine idea obscura geben, die nicht zugleich eine confusa sei; denn Dunkelheit bringt die Confusion d. h. das Ineinanderlaufen der Vielheit in die Einheit.

2) Die intuitive Vorstellung (oder besser die Anschauung) ist diejenige, welche eine Sache nicht blos im Intellecte, im Geiste, wie man zu sagen pflegt, sondern welche die Sache selbst in sich (ihr) selbst schaut. „Illud enim proprie videtur, quod habet esse extra videntem“ Th. Dagegen ist die abstractive Vorstellung, die von einer abwesenden Sache, eine Vorstellung, die also nicht die Sache selbst in ihr selbst sieht. So ist z. B. unsere jetzige Kenntniß von Gott eine abstractive, während sie dereinst eine intuitive sein wird.*) Die intuitive Erkenntniß fügt also zu der abstractiven noch die attentio ad rem praesentem coexistentem cum ipsa notitia hinzu. Die Differenz zwischen der cognitio intuitiva und abstractiva liegt also in der praesentia coexistens cum ipsa notitia und dessen Gegentheils, der absentia objecti. Obwohl aber eine wirkliche Differenz zwischen der notitia intuitiva und abstractiva vorhanden, so ist diese Unterscheidung doch keine essentielle bezüglich der Kenntniß selbst (non differunt essentialiter in ratione notitiae). Denn die bloße Anwesenheit oder Abwesenheit des Objects ändert nicht wesentlich das Object selbst, sondern es wird dadurch nur Etwas hinzugefügt, das nicht zur formalen Constituirung des Objects gehört, nämlich die coexistentia oder non coexistentia cum cognitione. Nach dem Satze: „species sumitur ab objecto“ (Th.) bleibt die specifische Einheit der Enkenntniß so

*) „Nunc videmus per speculum in aenigmate“ Paul. 1. Cor. 13, 12. — „Tunc videbimus eum, sicuti est“ 1. Joh. 3, 2.

lange, als das Object specifisch dasselbe bleibt. So bald aber die Objecte wesentlich differenziren, wird auch die Kenntnißnahme eine wesentlich verschiedene. Deßhalb lehrt Thomas (Sa. th. 1. 2. q. 67. a. 5.), daß die abstractive Glaubenserkenntniß nicht bleibt im Jenseits bei dem Schauen von Angesicht zu Angesicht, weil nämlich das Object wechselt; „quod eadem numero cognitio, quae est fidei, maneat in Patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero“ (Th. l. c.). — Jede intuitive Erkenntniß ist nicht nur klar, sondern auch distinct: klar wegen der Präsenz des Objects; distinct aber, weil die Sache geschehen wird in se ipsa, d. h. wie sie in sich selbst ist. Dagegen ist die abstractive Kenntnißnahme niemals eine distincte, kann aber eine klare sein rücksichtlich der Existenz des Objects. Die abstractive Kenntnißnahme geht nämlich auf eine abwesende Sache, oder, was dasselbe ist: „non fertur in rem, ut existit in se ipsa“ (Th.), sondern ihre Existenz wird aus andern gegenwärtigen Dingen geschlossen, wie z. B. die Erkenntniß Gottes aus den Kreaturen. Eine solche Erkenntniß kann aber nicht distinct sein, weil sie nicht Alles vorhalten kann, was formaliter in dem Object enthalten ist, obwohl die aus der Existenz anderer Objecte gezogene Schlußfolge auf die Existenz dieses Objects eine klare und evidente, mithin die Erkenntniß der Existenz eine cognitio clara et evidens genannt werden muß. Man sollte meinen, dem Gesagten stände die anderweitige Wahrheit entgegen: notitia *universalium* est *clarior* notitiâ *singularium* — und doch ist die Kenntniß der Universalien eine abstractive. Die hier mit Thomas zu machende Distinction ist die zwischen dem „in se“ und „quoad nos:“ universalia sunt notiora singularibus *in se ipsis*, non

autem *quoad nos*" (Th.). Die Universalien, als abstrahirt von der Materie, oder als entblößt und gereinigt von dem Materiellen, sind immaterieller, folglich dem Intellecte als solchem zugänglicher, bekannter, weil erkennbarer. Nichtsdestoweniger gewährt die Kenntniß der Universalien quoad nos eine nicht hinreichend klare Erkenntniß. Denn unser Intellect muß sich von den Universalien durch Reflexion wieder zu den Phantasmen wenden, welche alle nur singuläre Dinge repräsentiren. Daraus folgt, daß die Erkenntniß der Universalien nicht hinreichend klar ist, bevor sich der Intellect nicht wieder zu den Phantasmen wendet. (Cf. Th. Sa. th. p. I. q. 85. a. 3. und das Suppl. zum I. B. m. Schule, 3. Th. intellectus agens).

3) Wahre und falsche Vorstellung: Wahrheit und Falschheit kann in dreifachem Sinne verstanden werden, nämlich im metaphysischen, im moralischen und im logischen Sinne (cf. Metaphys.). Von den ersten beiden Wahrheiten handelt es sich hier nicht, sondern blos um die logische Wahrheit. In diesem Sinne ist Wahrheit nichts anderes, als die Uebereinstimmung des Intellects mit der Sache. Also besteht die Falschheit in der Nichtübereinstimmung des Intellects mit der Sache. (Th. q. 1. de Ver. a. 10.). Wahr und falsch sind also die Vorstellungen nur mit Bezug auf den Intellect. Die Vorstellungen können aber auf den Intellect bezogen werden, insofern er einfach wahrnimmt (simpliciter percipit) oder insofern er urtheilt (judicat = componit et dividit = affirmat aut negat). Die logische Falschheit beginnt erst mit dem Urtheil; in dem einfach sich vorstellenden oder wahrnehmenden Intellect ist immer nur Wahrheit, so lange nicht zum Urtheil vorgeschritten wird. „In intellectu simpliciter percipiente *nunquam* est falsitas;" „veritas aut falsitas

non est, nisi in intellectu componente et dividente;" „veritas *ut cognitum in cognoscente* est solum in intellectu componente et dividente" Th. Sa. p. 1. q. 16. a. 1. — p. 1. q. 17. a. 3. — p. 1. q. 85. a. 1. ad 1. — q. 1. de Ver. a. 11. — 5. Metaph. l. 12. — 1. Periher. l. 3. — Wenn ich mir einen goldenen Berg vorstelle oder ein Riesengedächtniß, das alle Werke und Worte des h. Thomas und aller seiner Commentatoren umfaßte, so irre ich mich nicht und stelle mir nichts Falsches vor. Sobald ich aber urtheile, jener Berg existire, jenes Gedächtniß sei das meinige: so beginnt die Unwahrheit oder Falschheit. Denn: „die Wahrheit erkennen" und: „die Uebereinstimmung des Intellects mit der Sache erkennen" ist Ein und dasselbe. Diese Conformität kann aber offenbar erst eintreten beim Urtheil, in welchem einer Sache etwas zugesprochen oder abgesprochen wird. Man drückt das aus mit den bekannten Worten: „abstrahentium non est mendacium" d. h. rem simpliciter sine affirmatione aut negatione apprehentium non est falsitas. — Obwohl aber an sich (per se) nur in dem urtheilenden Intellecte sich Falschheit einstellen kann, so kann doch per accidens auch in die einfache Perception Falschheit eintreten, insofern der Perception ein falsches Urtheil schon vorausgegangen, wenn ich mir einen eckigen Kreis vorstellte.

In wie weit bei den Sensationen von Wahrheit und Falschheit die Rede sein kann, darüber s. den I. B. m. Schule „Erkenntnißtheorie." —

§. 60.

Die Begriffe vom objectiven Standpunkt aus betrachtet.

Vom Objecte aus genommen können die Vorstellungen, Begriffe oder Ideen sein:

1. einfache — zusammengesetzte.

Man hat viel hin und hergeredet, was unter „einfacher“ Idee zu verstehen sei. Die Einen meinten, eine einfache Idee sei jene, die jeder Zusammensetzung entbehre und in dem Geiste eine conceptio prorsus uniformis hervorbrächte, so daß diese nicht in mehrere Ideen aufgelöst werden könne. Andere meinten, einfach sei jene Idee, welche ein objectum uniforme vorstellte. Wieder Andere nannten jene Idee einfach, welche nichts affirmirt und nichts negirt; zusammengesetzt aber die Idee, welche eine Verbindung oder Trennung von anderen Ideen mit sich bringe. Sehen wir also die Lehre des Engels der Schule gegenüber dieser Unsicherheit und Confusion. Indem der h. Thomas 1. Perih. l. 1. und 1. Poster. l. 1. die prima mentis operatio bespricht, lehrt er: „prima mentis operatio est intelligentia indivisibilium et incomplexorum, secundum quam intellectus concipit, quid sit res.“ In der That, wenn wir etwas wahrnehmen und wirklich einsehen, was es ist, das wir uns vorstellen, so folgt von selbst, daß wir die Natur, das Wesen des Dings wahrnehmen. Denn, würden wir das **Wesen** des Dings nicht wahrnehmen, so könnten wir wohl sagen, **daß** wir wahrnehmen, nicht aber, **was** das sei, was wir vernehmen (Thom. 5. Metaph. l. 7). Daraus folgt, daß diejenige Idee eine **einfache** zu nennen ist, welche eine einzige

essentia, Ein Wesen, repräsentirt, obwohl diese Essenz, dieses Wesen selbst ein Zusammengesetztes ist. So ist z. B. die Idee des Menschen eine **einfache**, weil sie Ein Wesen darstellt, während doch dieses Wesen eine aus zwei verschiedenen Stücken bestehende Sache ist. Dagegen wäre die Idee eines „weisen Menschen" eine **zusammengesetzte**, weil eine doppelte Wesenheit, nämlich „Mensch sein" und „weise sein" zusammengefaßt ist. Das, was nur eine einzige Wesenheit hat, ist ein indivisibile, incomplexum, et ens per se unum; was aber mehrere Wesenheiten enthält, ist ein divisibile und complexum. So ist der „Arzt" ein ens complexum, weil diese Vorstellung sowohl das Subject, als ein Accidenz ausdrückt, und deßhalb eine theilbare und complexe Vorstellung ist. Die gegebene Definition kann gar keiner Schwierigkeit unterliegen, wenn man nur bedenkt, daß die Wesenheiten der Dinge untheilbar sind: „essentiae rerum sunt indivisibiles; sunt enim sicut numeri, in quibus quaelibet additio vel subtractio variat speciem" Thom. 8. Metaph. l. 3. Jede Sache ist doch das, was sie ist, eben durch ihre **Wesenheit**. Sobald ich also etwas Wesentliches wegnehme, oder etwas Wesentliches hinzufüge, so verändere ich das Ding sofort wesentlich — es bleibt also nicht mehr das Ding, was es eben sein sollte, sondern wird in dem Momente der Addition und Subtraction ein wesentlich anderes Ding.

Da jede Wahrheit ihre eigene Idee hat, so entspricht eine vielfache Wesenheit in gleicher Weise dem vielfachen Begriffe, der **zusammengesetzten** Idee. — Man wende nicht ein, daß die Einfachheit der Idee deßhalb schlecht erklärt werde durch die Einheit der Existenz, weil diese durch die Definition gegeben, die Definition aber durch eine Zweiheit (genus und differentia) gefaßt werden müsse. Der h. Tho-

mas 7. Metaph. l. 12. erklärt, wie eine Definition Eine sein könne, trotzdem daß sie bestehe ex genere et differentia: „Cum differentia additur generi, non additur quasi alia diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato... et non hoc modo advenit differentia generi, ut diversa essentia ab eo existens, sicut accidit album homini.“ *) Die Zusammengesetztheit ex genere et differentia ist eine compositio rationis, wodurch nicht ausgeschlossen wird, daß Eine einzige Idee aus zwei Stücken als Theilen gebildet erscheine.

Es findet das Gesagte also keine Anwendung auf die physischen Dinge, deren Zusammengesetztheit eine compositio realis ist, zu deren Erkenntniß also der Intellect, um sie so zu erkennen, wie sie in sich sind, mehrerer Ideen bedarf, durch welche die einzelnen Theile als solche erkannt werden.

2. Concrete — abstracte Ideen.

Beachten wir zuvörderst zur Erläuterung dieser vielventilirten Terminen Folgendes. Die Definition von Abstraction ist die: abstractio est perceptio, qua mens in una eademque re unum considerat, aliis non consideratis. Diese Abstraction ist nach dem h. Thomas (Sa. p. 1. q. 35. a. 1.) zunächst eine doppelte: *una*, qua naturam rei abstrahimus a conditionibus materialibus estque in-

---

*) Uebrigens reden wir natürlich nur von jener Einfachheit, welche den Creaturen zukommt, nicht von jener simplicissima unitas in Gott. Rücksichtlich dieser letzteren ist allerdings jene als eine simplicitas imperfecta zu bezeichnen, weil immer wenigstens ex potentia et actu bestehend.

tellectus agentis; — *altera,* qua intellectus possibilis, jam positus in actu per speciem intelligibilem, plura in eadem re concepta distinguit ac secernit, quae re ipsa distincta et secreta non sunt illorumque unum considerat, caeteris non consideratis. Die erstere Abstraction wird in den Schulen simplex abstractio, schlechthin abstractio, genannt; die zweite heißt praecisio objectiva, weil in dem erkannten Objecte mehrere Dinge durch den Intellect unterschieden werden. Außer dieser doppelten Abstraction, nämlich, kurz ausgedrückt, der abstractio naturae a conditionibus particularibus — et attributi ab attributo — gibt es noch eine dritte, nämlich die abstractio formae a subjecto. **Concret** wird nun diejenige Idee genannt, welche sowohl das subjectum, als die forma bezeichnet, wie z. B. sapiens sowohl die Weisheit, als den Träger derselben meint; **abstract** dagegen wird die Idee genannt, wenn wir blos die Form, ohne das Subject, bezeichnen z. B. Weisheit.

Da die Neuzeit einen wahren horror gegen die Abstractionen der Scholastiker sich hat beibringen lassen — allerdings wohl unter dem noblen Vorwande, man würde durch die Abstractionen immer weiter, in arithmetrischer und geometrischer Progression von der concreten Wirklichkeit entfernt, so wird es der Mühe lohnen, hier einen Wegzeiger hinzustellen, der das Axiom „Abstrahentium non est mendacium“ tief eingeprägt trage. Außer dem 1. u. 2. art. der quaest. 16. de veritate in der Sum. theol. nehme man q. 85. a. 1., aus dem ich die erste Objection nebst der Antwort hersetze. Die Objection sagt kurz und rundweg dasselbe, was die Abstractionsfeinde immer vorgebracht haben, nämlich: „si intelligamus res materiales per absractionem specierum, erit *falsitas* in intellectu.“ Hierauf antwortet Thomas: „ad primum ergo dicendum, quod ab-

strahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alia. Abstrahere igitur per intellectum ea, quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, *non est abque falsitate* (aber, wohlgemerkt! der Intellect sieht und kennt eben diesen Unterschied). Sed secundo modo abstrahere per intellectum, quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato, vel si, quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea, quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis aut equi possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere *universale* a *particulari,* vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare sc. naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Cum ergo dicitur, quod *intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter, quam est,* verum est, si *τὸ aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit, *rem esse aliter, quam sit.* Unde falsus esset intellectus, si sic abstraherit speciem lapidis a materia,

ut intelligeret, eam non esse in materia, ut Plato potuit. Non est autem verum, quod proponitur, si τὸ *aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate, ut alius sit *modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo,* — quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis."

Man sieht aus dem vorgeführten Texte, daß die sogenannten Abstractionsphilosophen, während sie das Eine thun, doch nicht das Andere unterlassen nach evangelischem Grundsatze. Damit jedoch noch besser einleuchte, wie man wohl Sorge trug, durch Abstraction nicht in's Gebiet der Unwahrheit zu fallen, muß hier noch der doppelte Canon beigefügt werden, nach welchem die praedicatio logica zu geschehen hat. Zuvor jedoch Einiges über die praedicatio logica. Die logische Aussage ist eine dreifache: identica, materialis, formalis. Die **identische:** cum praedicatum et subjectum sunt omnino idem tam re, quam ratione e. g. ensis est gladius. — Die **materiale:** cum praedicatum et subjectum *re* quidem sunt unum et idem, attamen *ratione* distinguuntur seseque mutuo excludunt, e. g. animalitas est rationalitas; beide nämlich sind in dem Menschen der Sache nach Eins, aber der Begriff eines jeden ist durchaus verschieden. — Die **formale** (und von dieser sprechen wir hier): cum praedicatum continet sub se subjectum, subjectum vero continet in se praedicatum, licet notio praedicati sit diversa a notione subjecti, e. g. homo est animal. Wiewohl der Begriff „Thier" ein verschiedener ist von dem Begriff „Mensch," so ist doch „Mensch" unter „Thier" enthalten und jener enthält in sich diesen. — Nach diesen Vorbemerkungen gebe ich die vorher erwähnten zwei Canones.

Erster Canon: In creatis neque abstracta de concretis, neque concreta de abstractis praedicari possunt (cf. S. Thom. op. de ente et essent. c. 7.). In den geschaffenen Dingen wird nämlich durch das Concrete (sei es Substanz oder Accidenz) das ganze Compositum (ex forma et subjecto) bezeichnet. Das Abstractum bezeichnet aber nur einen Theil des concreten Ganzen, nämlich allein die Form, wie oben gesagt. Es kann aber weder der Theil von dem Ganzen, noch das Ganze von dem Theile ausgesagt werden. Wird aber Eins von dem Andern ausgesagt, so wird behauptet, Eins sei das Andere. Es ist aber falsch, daß der Theil das Ganze, oder das Ganze ein Theil sei. Ich kann mithin nicht sagen: homo est humanitas. Denn, wie Thomas an cit. Stelle sagt: id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas, — et propter hoc non est totaliter idem *homo* et *humanitas*, sed humanitas significatur ut pars *formalis* hominis. Eben so ist es falsch, zu sagen: humanitatem esse hominem — wie es falsch wäre, zu behaupten: sapientem esse sapientiam et v. v. *)

---

*) Es ist oben gesagt: „in creatis“ könne die fragliche wechselseitige Aussage nicht geschehen. Anders verhält sich die Sache, wenn von Gott die Rede ist. V. S. Thom. Sa. p. 1. q. 3. a. 3. Bei Gott können wir uns sowohl der concreten, als der abstracten Bezeichnungen bedienen: der concreten „quia de rebus simplicibus non aliter loqui possumus, quam per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus;“ — der abstracten „ut significemus ejus simplicitatem“ (Th. l. c.). Deßhalb können wir von Gott eben so wohl sagen: „er ist gerecht, weise, gut,“ als „er ist die Gerechtigkeit, Weisheit, Güte.“ Denn da in Gott kei-

Zweiter Canon: In accidentibus abstracta de abstractis praedicari possunt, — secus in substantiis. (Cf. s. Thom. op. de enta et ess. c. 7.). Das genus kann wirklich von den species und diese von den Individuen ausgesagt werden. Bei den Accidenzen haben aber die abstracta die Natur des genus und der species, nicht aber die concreta. Dagegen ist es umgekehrt bei den Substanzen; hier haben die concreta die Natur des genus und der species, nicht aber die abstracta. Bei den Substanzen nämlich wird aus Materie und Form ein unum per se, indem aus der Verbindung der Theile eine einzige Natur resultirt, was bei den Accidenzen (ex forma et objecto) nicht geschieht. Wir können also z. B. wohl behaupten: die Klugheit sei eine Tugend, der Intellect sei eine Fähigkeit (prudentia est virtus, intellectus est facultas); — nicht aber dürfen wir sagen: die Thierheit ist die Menschheit, die Menschheit ist die Vernünftigkeit (animalitas est humanitas, humanitas est rationalitas).

Aus Gesagtem folgt: bei Substanzen muß genus und species von dem Enthaltenen ausgesagt werden in concreto (homo est animal — Petrus est homo); bei Accidenzen aber in abstracto (albedo est color). *) Bei Substan-

---

nerlei Zusammensetzung ist, so ist Alles, was von Gott ausgesagt wird, eben Gott selbst. Cf. S. August. tract. 46. in Joh. n. 6. — u. S. Bernard. serm. 80. in Cant. n. 3. et n. 7., wo er sagt: „Si quid itaque de Deo proprie dici possit, rectius congruentiusque dicetur, Deus est magnitudo, justitia, sapientia, quam Deus est magnus, bonus, justus aut sapiens.“

*) Die Aussage: album est coloratum ist nicht die Aussage eines genus von der species; denn album drückt nicht blos die

zen muß die Differenz, die Eigenthümlichkeit und das Accidenz (differentia, proprium, accidens) von dem Enthaltenen (de suis inferioribus) ausgesagt werden in concreto (homo est rationalis — nicht aber: homo est rationalitas). Denn die Differenz, die Eigenthümlichkeit und das Accidenz werden ausgesagt von der species; die species wird aber bei den Substanzen in concreto gefaßt; von dem Concreten kann aber das Abstracte nicht ausgesagt werden, wie wir oben gesehen.

3. Complete und incomplete, adäquate und inadäquate Ideen.

Man hat in der nachscholastischen Zeit die completen Ideen mit den adäquaten, und die incompleten mit den inadäquaten verwechselt. Sie dürfen aber nicht verwechselt werden. Adäquat und inadäquat wird eine Idee genannt mit Rücksicht auf den Intellect, so zwar, daß eine adäquate Idee (idea adaequata) diejenige genannt wird, welche ein Object repräsentirt, das die ganze Capacität des Intellects ausfüllt, z. B. die Idee des Seins, der Wahrheit im Allgemeinen; inadäquat (idea inadaequata) dagegen diejenige, welche ein Object repräsentirt, das die ganze Capacität des Intellects nicht ausfüllt, wie z. B. die Idee der Substanz, des Accidens, dieser oder jener Wahrheit eine inadäquate genannt wird. Wenn aber die aequatio oder inaequatio idearum auf die repräsentirten Objecte bezogen wird, so leugnen wir nicht, daß die adäquaten Ideen diejenigen, welche das **ganze** Object, — die inadä-

---

Beschaffenheit, sondern auch das subjectum aus, wogegen albedo blos die Wesenheit solcher Farbe bezeichnet.

quaten dagegen diejenigen sind, welche einen Theil distinct repräsentiren (s. Thom. Sa. p. 1. q. 12. a. 7.). Das aber nennen wir vielmehr complet und incomplet, so daß also die idea completa die idea totius, die idea incompleta die idea partis componentis totum ist, oder besser und genauer also: Omnis idea, quae totam repraesentat essentiam substantiae in concreto, completa est; incompleta vero, quae partem essentiae substantiae, vel ipsam substantiam in abstracto repraesentat. Folglich: ideae accidentium sive modorum sunt omnes incompletae. Zur Erklärung: S. Thom. Sa. p. 1. q. 13. a. ad 2.: „Ad 2. dicendum, quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina, quae Deo tribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est (q. praec. a. 4.). Et quia in hujusmodi creaturis ea, quae sunt perfecta et subsistentia, sunt composita, — forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est, quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant in concretione, prout competit compositis; — quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat, ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum, ut est, secundum hanc vitam.“ Es müssen also alle

ideae accidentium sive modorum als incomplete bezeichnet werden. Denn alle accidentia und modi sind Formen, die zu der constituirten Substanz hinzukommen, denn sie verhalten sich zum subjectum, wie der Act zur Potenz. Nun ist aber jegliche Idee einer Form eine incomplete, weil die Form sich verhält, wie ein Theil zu dem, dessen Form sie ist. Außerdem: die accidentia und modi bezeichnen nicht Etwas, das durch sich ist (quod est per se), sondern Etwas, das an einem Anderen ist (quod inest alteri), müssen folglich durch die Substanz definirt werden. Was aber durch sich nicht ist, kann in seiner Idee kein completum sein. (S. Thom. q. Metaph. l. 1.) Wenn mithin einfache Ideen (ideae simplices) ein **Ganzes** repräsentiren, so sind sie zugleich adäquat und complet; wenn aber einfache Ideen einen **Theil** repräsentiren, so können sie, wiewohl einfach, doch nicht adäquat und complet sein. (S. Thom. 7. Metaph. l. 1.)

Alle Ideen ferner, welche die ganze Wesenheit einer Substanz in concreto bezeichnen, sind complet, weil sie das suppositum miteinschließen, denn, wenn ich sage „Mensch,“ so bezeichne ich das suppositum, welches die „Menschheit“ besitzt. Die essentia substantiae aber, welche das suppositum einschließt, ist eine essentia completa (quia suppositum est id, quod complet naturam in ratione substantiae cf. Metaphys.). Also muß auch die Idee, welche das ganze Wesen einer Substanz im Concreten ausdrückt, eine complete genannt werden. Im Gegentheil aber ist die Bezeichnung des Wesens einer Substanz in abstracto eine incomplete, weil die Bezeichnung in abstracto nichts anderes ist, als die Bezeichnung eines **Theiles**, wie oben schon gesagt, also, weil eines Theiles, eine incomplete Bezeichnung.

Der Einwand, daß wir das Wesen der Dinge nicht oder nicht genau kennen, daß also, wie man folgern will

mit Locke, alle unsere Ideen incomplete wären, will nichts besagen. Denn: entweder das Wesen der Dinge ist uns durchaus unbekannt — dann frage ich: wie kann man in diesem Falle behaupten, die Ideen seien nicht complet? — oder: wenn das Wesen der Dinge uns zwar nicht durch sich selbst, wohl aber durch accidentale Differenzen bekannt ist, so bezeichnen wir eben durch diese accidentalen Differenzen, welche und in so weit sie aus den wesentlichen fließen, das Wesen, wie wir die Ursache aus der Wirkung bezeichnen. „In rebus sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; *unde* significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut caussa significatur per suum effectum.“ Thom. de Ente et Essent. c. 6.

4. *Ideae associatae.*

Man ist jetzt gewohnt, vergesellschaftete Ideen (ideae associatae) diejenigen zu nennen, die, obwohl in sich verschieden und geschieden, doch so dem Geiste sich darbieten, daß, wenn die eine sich einstellt, auch die anderen (assiciirten) nach gewissen Combinationen hervorgerufen werden. Diese sogenannte Ideenassociation schreibt man gewöhnlichhin vier Ursachen zu: der Sensation, der Phantasie, dem Ratiocinium und Unterrichte; der Sensation, insofern wir mehrere, einfache oder zusammengesetzte, aber mit einander verbundene Sachen wahrnehmen; — der Phantasie, insofern wir durch unsere Einbildung verbinden; — dem Ratiocinium, insofern wir folgerichtig von einer zu mehreren Ideen übergehen; — dem Unterrichte, insofern Lehrer und Lectüre uns die Mehrheit der verbindenden Ideen geben. Man begreift, daß man dann diese associirten Ideen eintheilte in

natürlich associirte und willkührlich associirte. Nach Thomas verhält sich die Sache folgender Maßen.

1) Ideae associatae differunt a compositis. (Sa. p. 3. q. 2. a. 1. — Sa. c. Gent. l. 4. c. 35.). Die Vereinigung mehrerer distincten Dinge kann in dreifacher Weise geschehen: „fit autem unum ex multis: uno quidem modo secundum *ordinem* tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus. Alio modo ordine *et compositione*, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et per colligationem domus fit. Tertio modo ex pluribus fit unum per *commixtionem*." Die letztere Einigung kann uns hier nicht angehen. In denjenigen Dingen nun, welche nur der Ordnung nach (ordine tantum) verbunden werden, ergibt sich keine Zusammensetzung (compositio). Denn: quae ordine tantum uniuntur, sunt opposita inter se, quatenus relata; relativa enim invicem *opponuntur*: ex *oppositis* autem compositio fieri nequit, cum se excludant. So oft also associirte Ideen blos der Ordnung nach verbunden werden, kann aus ihnen keine Zusammensetzung entstehen: — also unterscheiden sich die associirten Ideen von den zusammengesetzten. Nun werden aber die associirten Ideen blos der Ordnung nach verbunden. So ist jede Idee, welche eine Relation zu einer anderen hat, eine associirte („relativa enim sunt simul natura et cognitione) z. B. sage ich „Vater," so werden zwei Vorstellungen nur der Ordnung nach mit einander vereinigt, des „Vaters" und des „Sohnes;" „Vater" kann nicht verstanden werden, ohne daß zugleich mitverstanden werde „Sohn;" — so, wenn ich ein gewisses „Zeichen" sehe, verstehe ich zugleich die „bezeichnete Sache" wegen der Relation zwischen dieser und jenem.

Anders verhält sich die Sache bei der Zusammensetzung (compositione unitum). Wenn ich z. B. etwas „Weißes“ habe, so verstehe ich zwei Dinge, die durch Zusammensetzung geeinigt sind; denn „Weißes“ bezeichnet sowohl das Weißsein (albedo), als das Subject, welches weiß ist. Diese beiden Dinge sind aber wesentlich verschieden, denn „albedo est accidens, subjectum est substantia.“ Diese beiden vereinigen sich aber und bilden in ihrer Vereinigung (in compositione) das, was ich „Weißes“ nenne. Also ist „ideae associata“ etwas anderes, als idea composita.“

2) Ideae fiunt associatae per simplicem dumtaxat perceptionem, — ideae fiunt compositae per perceptionem, judicium et ratiocinationem.

Nach dem Gesagten sind die associirten Ideen blos vereinigt **der Ordnung nach**. Schlechthin ordnen gehört aber blos der **Perception** (simplex perceptio) an. Vergl. den spät. §., wie die Universalien gebildet werden (p. 1. q. 85. a. 1. ad 3.). Darnach müssen die anderen oben angegebenen Gründe zur Bildung der associirten Ideen verworfen werden.

Dagegen werden die zusammengesetzten Ideen durch Perception, Urtheil und Schluß gebildet. Denn die Zusammensetzung ist eine unio plurium ad formandum aliquod ex illis compositum. Nun können aber mehrere Ideen vereinigt werden entweder per simplicem perceptionem (album, medicus, doctor), oder per judicium (cygnus est albus), oder endlich per ratiocinationem (doctor est, ergo didicit). Vorzugsweise freilich betreffen die zusammengesetzten Ideen das Urtheil (die zweite Operation des Intellects, welche der h. Thomas intellectus componens et dividens nennt).

§. 61.

Begriffsfestsetzung und Eintheilung der Universalien.

Das Universale (= unum versus alia i. e. unum respiciens multa) ist Ein Ding, das in vielen Dingen entweder wirklich ist oder doch sein kann. Daher die kurze Definition: unum aptum inesse multis. So definirt Aristoteles 7. Metaph. text. 44. sehr genau, wie Thomas (lect. 13.) bemerkt: Aristoteles sage nicht: universale est, quod pluribus *inest*, sondern universale est, quod pluribus inesse natum est seu aptum est, weil es Universalien gibt, welche de facto nur in Einem singulären Dinge existiren, wie z. B. die Sonne, Mond; *) es genügt die „aptitudo ad inesse multis seu praedicari de multis." So verstanden, kann man kurz sagen: unum in multis et de multis. Es ist also der Gegensatz zu dem Singulären, welches Singuläre als solches unmittheilbar ist an andere Dinge („contraponitur singulari, quod incommunicabile est ad multa"). Diese Definition wird durch die nöthige Distinction und Division einleuchtender werden.

Eins kann in vielfacher Weise sich auf mehrere, viele Dinge beziehen und zwar:

1) in causando: wenn eine verursachende Kraft sich auf viele Dinge erstreckt. Auf diese Weise ist Gott eine caussa universalis, ein Universale. So auch in ihrer Weise die Elemente. Je nach Beschränkung der Ursache auf

*) Sonne: für den Fall, daß es nicht richtig ist, die Fixsterne zu eben so vielen Sonnen zu machen.

geringer umfangreiche Wirkungen wird selbstverständlich hier das unniversale ein mehr oder weniger Allgemeines;

2) in cognoscendo: So ist jeder Intellect als solcher, weil er sich auf viele Dinge beziehen, viel Dinge (in esse intelligibili) in sich aufnehmen kann, eine universale Kraft, ein universale. (Man wird hier unschwer bemerken, daß das sub 2. Aufgeführte auf das sub 1. Gesagte zurückgeführt werden kann).

3) in significando: So sind die Wörter, welche in ihrer Bedeutung eine Menge von Dingen bezeichnen können, universalia. (Es läßt sich dieses Universale zurückführen auf das folgende:)

4) in repraesentando: So sind alle Vorstellungen (Begriffe oder Ideen, die sich auf viele Dinge beziehen, universalia, z. B. die Idee des Menschen, die Idee eines Hauses im Kopfe des Baumeisters;

5) in essendo: So die Wahrheiten aller Dinge, als z. B. die Menschheit (humanitas = humana natura) für alle Menschen. Dieses Universale, welches die naturas rerum sive essentias bezeichnet, heißt universale metaphysicum;

6) in praedicando: das ist dieselbe vorhergenannte universale Natur als aussagbar von vielen Einzelheiten, als z. B. Petrus ist ein Mensch. Diese Aussagbarkeit gründet sich auf die universale Natur nicht als solche, sondern als genus genommen, wie das bald näher einleuchten wird. Das ist das universale logicum, welches dieselbe universale Natur in essendo ist, aber, als aussagbar von Vielen, unter einem andern Gesichtspuncte gefaßt wird. (Also suo

modo fällt dieses mit dem unmittelbar Vorhergehenden zusammen).

Man reducirt, nach den beigegebenen Bemerkungen, diese sechserlei Universalien gewöhnlich auf folgende drei:

universale { 1. in caussando, 2. in repraesentando, 3. in essendo.

Dann wäre also, Alles zusammenfassend, so zu sagen: in dreifacher Weise kann Etwas ein universale sein, nämlich als causa, oder als repraesentatio, oder als natura (multis communis).

Um die beiden ersteren Arten der Universalität, nämlich die der caussa und repraesentatio, handelt es sich hier nicht, sondern blos um die dritte, die der natura communis. Diese natura communis, als seiend genommen, ist das universale in essendo; und als aussagbar (praedicabilis) von Anderen gefaßt, das universale in praedicando. Erstere ist das universale ontologicum oder metaphysicum, letzteres das abstract formale, das universale rationis, oder logicum. Während bei ersterem der Nachdruck auf dem Sein (Wesenheit) als solchem liegt, wird bei letzterem die Universalität als solche genommen und urgirt. Während ersteres die Sache nimmt, beachtet letzteres nur die Form, den Modus, wie die Universalität zu einem anderen Untergeordneten, das superius zu einem inferius, sich verhält. Während ersteres die Sache festhält, welche ausgesagt werden kann und muß, nimmt letzteres blos den modus, wie die Aussage geschehen kann und muß.

§. 62.

Fortsetzung: nähere Erklärung.

Das vorgehends über die Universalien im Allgemeinen und über die metaphysischen und logischen insbesondere Gesagte wird hoffentlich nicht undienlich sein, zwei Sachen in engsten wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen, die dem Anfänger gewöhnlich einige Schwierigkeit bereiten, und die gegnerischer Seits als ein Muster von scholastischem Mechanismus vorgeschoben werden. Es ist nämlich der Name „Universalien" in specifischer Weise regstringirt worden, und solche Restrictionen der allgemeinern Bedeutung von Terminen sind es, die nicht selten ihr wahres Licht bekommen durch Zurückführung auf die allgemeinere, umfassendere Bedeutung, dann aber nichts destoweniger durch irgend welchen besondern Umstand, der in der Natur der Sache selbst liegt, ihr vollstes Recht in der besagten Restriction behaupten. Das ist bei den strenglogischen Scholastikern fast überall da der Fall (so weit der allgemeine Sprachusus es zuläßt), wo ein Terminus in sensu largo und in sensu stricto gebraucht wird. In unserem vorliegenden Falle hat das Wort „Universalien" eine Bedeutung in sensu stricto bekommen und man meint immer, wenn von den Universalien die Rede ist, die l o g i s ch e n Universalien und zwar die fünf Arten derselben: genus, species, differentia, proprium, accidens. Ist dagegen von den metaphysischen Universalien die Rede, so spricht man von Wesenheiten — essentiae rerum — und nennt diese, als zurückgeführt auf die obersten Classen derselben, P r ä d i c a m e n t e oder Kategorien — praedicamenta seu categoriae. Diese obersten Classen sind bekannt-

lich folgende zehn: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus, von denen die letzteren neun dem accidens angehören im Gegensatz zur substantia. Was hier den Ausdruck „Prädicamente" für die metaphysischen Universalien in ihren obersten Classen betrifft, so ergibt sich derselbe leicht; wir werden nämlich später sehen, daß es eine Eigenthümlichkeit (proprietas) der Universalien ist, von Anderem ausgesagt (prädicirt — praedicari) werden zu können. Darum ist die Definition des universale metaphysicum, wenn die definitio descriptiva (durch die Proprietäten) genommen wird, die: unum aptum *praedicari* de multis, — während die definitio essentialis die wäre: unum aptum *inesse* multis (praedicari sequitur ad esse). Rücksichtlich der hier vorgezogenen Terminologie „Prädicamente" ist dann noch zu beachten, daß diese sogenannten Prädicamente oder Categorien sowohl der Logik, als der Metaphysik angehören, freilich in anderer Weise der Logik und in anderer Weise der Metaphysik. Die Logik hat es damit zu thun, insofern dabei von einem logischen Universale die Rede ist, nicht aber in sofern dadurch wirkliche Dinge oder Wesenheiten bezeichnet werden. Die Prädicamente sind nämlich nichts anderes, als suprema *genera* rerum oder series rerum praedicabilium sub uno primo genere ordinatarum. Wenn deßhalb die Scholastiker die Prädicamente bald in der Logik, bald in der Metaphysik behandelten, so wußten sie sehr wohl, was sie thaten. „Praedicamenta partim ad Logicam pertinent, partim ad Metaphysicam. *Ut enim sunt quaedam suprema genera seu series praedicabilium*, pertinent ad *Logicam*. Ut vero sunt membra *dividentia ens in communi*, spectant ad Metaphysicam. Unde Logicus solum debet examinare in praedicamentis rationem *generis et speciei, seu ordinem et dispositionem ipsorum*; Metaphy-

sicus vero debet explicare ipsam *quidditatem* praedicamenti.“ (Goudin, Log. maj.).

Während bei den metaphysischen Universalien der Nachdruck auf der Sache liegt, um die es sich als Wesenheit handelt und die Terminologie von einer Eigenthümlichkeit, der **Aussagbarkeit** nämlich, um so natürlicher hergenommen würde, als es sich eben darum handelt, **was** von den existirenden Dingen ausgesagt werden kann: kommt es in der Logik darauf an, die **Universalität** als solche, d. h. das unum *versus* alia oder, mit anderen Worten, gewisse Verhältnisse in den Dingen zu fixiren, **wie** jene Aussage zu geschehen hat, gewisse modi aufzufinden, in denen jene Aussage der Universalien von den singulären Dingen geschehen kann und muß. Es liegt hier also der Nachdruck auf der Universalität als solcher d. h. auf dem Verhältnisse des Einen zum Andern, des Höheren zum Niederen, des Umfassenderen zum Engeren, des Universelleren zum Particuläreren: folglich war hier der Ausdruck „universale“ specifisch an seiner Stelle. — Daß aber die alten Thomisten, trotz Festsetzung specifisch particulärer Terminologie, doch nicht die Reduction der particulären Einzeltractate, die als classisch und stereotyp, mechanisch nebeneinander gestellt zu sein scheinen, auf die höheren einheitlichen Gesichtspuncte vergaßen, beweist in gegenwärtiger Sache folgender Text aus Roselli: „Universalia inde exurgunt, quod in rebus mente perceptis pleraque videamus esse dispersa, quae tamen omnino similia sunt atque ad eandem ideam pertinent, ut natura humana in multis dispersa, ubique sibi similis est atque ad unam hominis ideam pertinet. Quia vero *e contra* multa omnino diversa in una et eadem re conjunguntur, quae ad distincta genera pertinent et diversis terminis exprimuntur, ut in Petro conjunguntur

substantia, quantitas, relatio, qualitas etc., quae tamen etiam in pluribus aliis rebus reperiuntur, hinc, ut rerum perceptio juvetur et aufferatur confusio, diversa similia colligenda sunt sub una *universali* idea, et conjuncta dissimilia sunt distinguenda atque ad suum quaeque genus referenda. *Primum* fit per *universalia*, sub quibus particularia similia colliguntur; *alterum* per *praedicamenta*, sub quibus dissimiles naturae in rebus conjunctae distincte ad suum quaeque genus referuntur." (Roselli Sum. phil.: de Universalibus). Da die Logik es aber nur mit dem „ens rationis" zu thun hat, insofern nämlich die zu erkennenden Dinge in „Begriff, Urtheil und Schluß" gefaßt werden müssen, die Logik also in so weit nur abstract formale Wahrheiten zu ihrem Gegenstande hat (versteht sich, wie im Anfange der Logik gesagt, auf Grund der concret reellen oder subsistirenden Dinge): so wird demgemäß das Universale *logicum* ein specifisch eigenthümliches. Dasselbe nimmt die Universalität, wie gesagt, nicht der Sache nach, sondern blos der Form nach, in wie weit das die eigenthümlich logischen Functionen von Begriffs-, Urtheil- und Schlußbildung erfordern (cf. Th. 1. Metaph. l. 4). Kurz: während die Prädicamente die Sache fassen, die ausgesagt wird (*res*, quae praedicatur), faßt das (logische) Universale die Art, wie jene Sache ausgesagt wird (*modus*, quo praedicatur), nämlich in generischer, specifischer u. s. w. Verschiedenheit, so zwar, daß alle Prädicamente zu Einer Art (logischen) Universale, dem genus nämlich, gehören.

Will man aber die Sache mit dem Unterschiede zwischen dem universale metaphysicum und logicum noch genauer nehmen, so wäre zuzugestehen, daß beide, sowohl das metaphysische Universale, als das logische, die Beziehung zu den

Einzeldingen ausdrücken, aber jedes in verschiedener Weise: nämlich das metaphysische Universale drückt die Beziehung zu den Einzeldingen aus als zu dem terminus *a quo*, und abstrahirt also ganz von den Einzeldingen, wogegen das logische Universale die Beziehung als zu dem terminus *ad quem* ausdrückt. — Man beachte den vorhin gemachten Zusatz (nämlich, daß alle Prädicamente zu Einer Art Universale gehören), damit man nicht den Ausdruck „Prädicamente" gerade zu mit dem „universale metaphysicum" verwechsele. Die Prädicamente sind ja nur, wie gesagt, die obersten Gattungen (suprema genera) der metaphysischen Universalien. Das logische Universale (um dies nochmals zu wiederholen, denn es kann nicht genug wiederholt werden), setzt ja **überall** die universelle Natur in den Dingen voraus. Zum Ueberfluß füge ich noch einen Text aus einem Scholastiker und Thomisten bei: „Duplex est universale, Metaphysicum sc. et Logicum. Quia enim Metaphysicus considerat principaliter *naturas*, Logicus vero *intentiones* seu *relationes* rationis, ipsa natura seu subjectum abstractum a pluribus dicitur universale metaphysicum, quia in illo *directe* et *principaliter* consideratur *natura*, abstractio autem seu universalitas tanquam *conditio;* est enim conditio requisita ad omnem scientiam ipsa *universalitas*, quia nulla scientia agit de singularibus. At vero universale Logicum *principaliter* respicit ipsam intentionem seu *formam*, qua aliquid denominatur universale, quae est *secunda* intentio, et relatio rationis: hanc enim praecipue considerat Logicus, *praesuppositive autem* naturam tanquam id, in quo fundatur universalitas; agit enim de secundis intentionibus ut fundatur in primis. Et sic intelligitur, quod Metaphysicus et Logicus agunt de eodem, sed

diverso modo." (Johan. a. S. Thoma, Log. de Univ. q. 3. a. 1.). Das Alles auf Grund der Lehre des Meisters. Denn Thomas selbst schreibt: „Universale dupliciter potest accipi, *uno modo* pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis, et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, et praedicantur *in quid*, animal enim significat substantiam ejus, de quo praedicatur, et homo similiter. *Alio modo* potest accipi universale, in quantum est *universale*, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis i. e. secundum quod consideratur animal vel homo *ut unum in multis*" (Thom. 7. Metaph. text. 44. lect. 13.). —

Beistehendes Schema wird zur Fassung des Ganzen nicht undienlich und durch das Gesagte verständlich sein.

Universalia:

- **logica:**
  - essentialiter: 1. genus, 2. differentia, 3. species,
  - accidentaliter: 4. proprium, 5. accidens

  Suprema genera s. categoriae 10:

  1. Substantia — accidens:
     2. quantitas
     3. qualitas
     4. relatio
     5. actio
     6. passio
     7. quando
     8. ubi
     9. situs
     10. habitus.

- **mataphysica:** = naturae seu essentiae rerum reducend. ad 10 suprem. classes i. e. categorias

  1. substantia — accidens.
     2. quantitas
     3. qualitas
     4. relatio
     5. actio
     6. passio
     7. quando
     8. ubi
     9. situs
     10. habitus.

NB. Dieselben Categorien unter anderem Gesichtspuncte in der Logik, unter anderem in der Metaphysik.

§. 63.

Uebersicht des Folgenden.

Nach dem vorgehends Gesagten behalte ich mit der Sache auch die Terminologie der Alten in aller Strenge bei. Nach Vorausschickung eines Tractats über die Universalien im Allgemeinen, der sowohl den logischen, als den metaphysischen angehört, werde ich in zwei Abtheilungen von den Universalien im Besonderen, und zwar in der I. Abtheilung von den logischen Universalien ins Besondere, in der II. Abtheilung aber (die der Weitläufigkeit wegen dem Supplementbande für die Logik reservirt wird) die sogenannten Prädicamente oder Kategorien behandeln. Nachdem also aus dem I. Abschnitt der höheren Logik („Begriff und Universalien") im I. Hauptstück vom „Begriffe" und im II. Hauptstück von den „Universalien" in zwei Einleitungen gehandelt ist, wird jetzt die Rede sein von den „Universalien 1) im Allgemeinen," 2) im Besonderen und zwar a) von den logischen Universalien als den „Universalien im stricteren Sinne" (genus, species, differentia, proprium, accidens) und b) von den Prädicamenten (substantia, quantitas, qualitas, relatio, passio, quando, ubi, situs, habitus); (diese letztere Abtheilung im Supplementbande zur Logik). Die Lehre von den logischen Universalien muß aber der Lehre von den Prädicamenten voraufgehen, weil jene eben dienen zur Constituirung dieser; denn diese bestehen ja aus Genus und Differenz, wodurch die Species constituirt wird, zu welcher Species dann das Proprium und Accidens hinzutreten. Die Lehre von den Universalien im Allgemeinen muß aber den logischen Universalien voraufge-

hen, weil die universelle Natur die Grundlage ist, auf der die Logik operirt. — Es wird einleuchten, warum wir es vorziehen, den ganzen Tractat über die Universalien zugleich logisch und metaphysisch zusammen zu behandeln. — Der Vollständigkeit dieser Uebersicht wegen füge ich hinzu, daß der **II.** Abschnitt der höhern Logik vom **Urtheil**, und der **III.** Abschnitt vom Schlusse handeln wird.

---

§. 63.

Des zweiten Hauptstücks erster Theil:

Von den Universalien im Allgemeinen.

Nachdem wir schon im Vorhergehenden unsere gewohnten drei Fragen: quid, quotuplex, quae proprietates? in den allgemeinsten Umrissen zur gehörigen Orientirung behandelt haben, nehmen wir jetzt wieder dieselben drei Fragen, um in eben so vielen distincten Quästionen dieses Theils die distinctere Antwort zu geben, und zwar also:

1. Quästion: quid? mit Einschluß des an?
2. „ quae proprietates?
3. „ quotuplex?

In der ersten Quästion beantworten wir in drei Artikeln die Fragen:

1) Ob die Natur der Dinge universell ist.
2) Ob diese Universalität den Dingen zukommt von Seite der Sache selbst.
3) Durch welche Operation des Intellects die Universalität der Dinge entsteht.

§. 64.

Erster Artikel:

Ob die Natur der Dinge universell ist?

Mit dieser Frage begegnen uns jene Worte, welche von der wissenschaftlich vornehm thuenden Neuzeit als Stichwort gegen eine bornirte, pedantisch streitsüchtige Scholastik gewählt zu werden pflegen, die Worte nämlich: **Realismus** und **Nominalismus**. Man stellt die Scholastik hin als in zwei feindliche Lager getheilt, die, in extreme Gegensätze festgerammt, die neumodische (Hegel'sche) Kunst der Vermittelung nicht verstehe. Bei einer Revision dieser Terminen, die von der Jetztzeit in allem Ernste vorgenommen werden muß, wird sich, deß' bin ich gewiß, ein ganz anderes Resultat herausstellen. Siegt hier die Thomistische Schule, wie sie in ihrem ehrwürdigen Alter und in ihrer frappanten Uebereinstimmung vor uns steht, so ist in die ganze neuere Doctrin eine Bresche gebrochen, die den Fall des ganzen wissenschaftlichen Glaspallastes der Neuzeit zur Folge haben wird. — Was die vorgebliche Theilung der Scholastik in zwei Lager anbetrifft, so sehe man m. „Schule ꝛc." B. I. S. 188. Das Uebrige wird sich aus der folgenden Darstellung der Sache von selbst ergeben, so zwar, daß die eigentlichen Repräsentanten der peripatetischen Scholastik als Vertreter des Realismus und die Thomistische Schule insbesondere als Vertreter des richtig verstandenen Realismus erscheinen werden, gegenüber einer nominalischen Opposition, die ebensowenig in die Wagschale fällt, als die Häresieen gegenüber dem kirchlichen Dogma.

§. 65.

Beginnen wir damit, zu zeigen, wie aus ein und derselben Wahrheit als aus ein und derselben Quelle (wie das sehr häufig oder besser, meist immer der Fall ist im wissenschaftlichen, wie im religiösen Gebiete) zwei oder besser drei verschiedene, extreme und deßhalb irrige Ansichten hervorgingen. Diese gemeinschaftliche Quelle, diese Wahrheit ist die: daß die uns gebotenen sinnlichen Dinge, als dem continuirlichen Wandel unterworfen, intellectuell nicht erkennbar sind. Schon Aristoteles berichtet (1. Metaph. l. c.), daß, zu Zeiten des Socrates, die alte Meinung des Heraclitus und Cratillus dahin ging: „de sensibilibus non posse dari scientiam, quia sunt in continuo fluxo et motu;" und Cratillus ging sogar so weit, zu sagen: „opportere nihil verbo dicere, eo quod veritas rei transibat, priusquam finiretur oratio" (4. Metaph. lect. 12). Das war das eine Extrem, das der skeptisch verzweifelnden Nichtswisserei.

Aus derselben Wahrheit nahm Plato Veranlassung, seine Ideologie zu construiren als Annahme von universalen unwandelbaren Naturen oder Wesenheiten, die getrennt von den singulären, wandelbaren Dingen beständen (εἴδωλα — πρωτότυπα — ideae) und welche als unwandelbar, als nothwendig, als universal, Gegenstand des Intellects sein konnten. Durch Setzung dieser Ideen, wodurch die Erkenntniß auch der wandelbaren Dinge, als mehr oder weniger an jenen theilnehmend, vermittelt werden sollte, wich Plato der Nichtswisserei des Cratillus aus. Das war das zweite Extrem.

Aus derselben Wahrheit ging endlich das dritte Extrem hervor, das der Nominalisten, die, mit Plato und

Cratillus übereinstimmend bezüglich des Satzes: „singularia non sunt objecta veritatis certae propter suam contingentiam, et perpetuum motum“ — anderer Seits gegen Plato die separate Existenz der universellen Dinge (ideae) leugneten und behaupteten, es bleibe für die Universalien nichts anderes übrig, als bloße Worte (solae voces significantes) und die Universalien seien eben nichts anderes als Worte (flatus vocis — nomina, daher „Nominalisten“). — Wie das vorbenannte Platonische Extrem in dem Sinne, daß die naturae universales separatae a singularibus als Ideale subsistirten,*) von dem ganzen christlichen Alterthum als unwahr verworfen worden: so wurde auch das diametral entgegengesetzte Extrem der Nominalisten von den Koryphäen der christlichen Peripatetiker als unwahr verworfen, ja Anselmus bezeichnet die Nominalisten als die eigentlichen „Häretiker der Dialectik.“ **)

---

*) Daß Plato im doppelten Sinne verstanden werden könne gemäß Augustinus, ist im I. B. m. „Schule ꝛc.“ und anderswo bemerkt worden. Im guten Sinne, d. h. ideae in mente divina existentes verstanden, bleibt die Frage selbstverständlich ungelöst mit Bezug auf die Universalität in den Dingen.

) „Cum omnes (inquit), ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sunt commonendi, illi utique nostri temporis Dialectici, imo **Dialecticae haeretici, qui quidem non nisi **flatus vocis** putant esse universales substantias etc.“ (lib. de Incarn. Verbi c. 2.). Der Nominalismus trat zweimal auf: zuerst mit Johann Roscelin, Canonicus zu Compiegne (1090) und später in Wilhelm von Occam († 1343), Franziscaner und Schüler des Scotus. Zwischen dem Nominalismus des Occam, und des Realismus des

Was die Benennung „Realismus" anbetrifft, so beachte man (wie im I. B. und V. B. m. Schule bemerkt), daß dieser Ausdruck in doppelter Weise gebraucht wird: einmal als Gegensatz und zum Unterschiede gegenüber dem „Nominalismus;" das andere Mal gegenüber dem „Idealismus." So versteht es sich, wenn Plato als „Realist" und auch als „Idealist" bezeichnet wird: gegenüber den Materialisten, Empiristen, Sensualisten im guten wie im schlechten Sinne, ist er Idealist; gegenüber den Nominalisten Realist.

Der Unterschied zwischen dem Thomistischen und Scotistischen Realismus wird sich in dem Folgenden ergeben, so zwar, — um dies als captatio benevolentiae schon hier im Voraus zu bemerken — daß Thomas ebensowohl dem, was am Realismus, als dem, was am Nominalismus irrig ist, ausweichend die goldene Mittelstraße als wahre Vermittelung festhält.

§. 66.

An die Darlegung der Thomistischen Lehre schließe ich

Wilhelm von Champeaux († 1121), Gründer des Klosters St. Victor, wollte Abälard († 1142), Schüler des Wilhelm von Champeaux, durch seinen Conceptualismus vermitteln. Letzterer fällt aber zusammen mit dem Nominalismus, weil diese Concepte eben nichts Anderes sein sollten, als bloße Formen des Geistes. Uebrigens ist der Nominalismus nicht erst eine Erfindung des Mittelalters, sondern er war schon eine geläufige Ansicht der Stoiker, wie der genannten beiden, Heraclytus und Cratyllus; eben so aller Materialisten, welche die Ideen als fibröse Bewegungen des Gehirns fassen.

die Lehre der gegnerischen Ansichten, so weit nothwendig, so an, daß mit dem Einen zugleich das Andere gegeben sein wird.

Hauptlehrsatz: Nicht blos die Wörter, welche vielen Dingen gemeinschaftlich zukommen, sind universell, sondern auch die durch jene Wörter bezeichneten Naturen oder Wesenheiten selbst sind universell; oder, mit anderen Worten: den Wörtern und den damit bezeichneten Begriffen entspricht wirklich (vere et simpliciter) als reelles Object eine gewisse Natur oder Wesenheit, welche als universale benannt werden muß, nicht aber existirt diese universale Natur von Seite der Sache selbst im Zustande der Universalität und Abstraction, sondern im Zustande der Concretheit und Singularität, in welcher concreten und particulären Seinsweise der universalen Natur der Intellect so die Universalität derselben Natur erfaßt (durch Abstraction), daß dieser Intellect nicht zugleich die Singularität erfaßt, oder, was dasselbe ist, so die höheren, weiter greifenden Prädicate erfasse, daß er nicht zugleich die niederen oder beschränkenden Prädicate aufnehme.

Bei dieser Abstraction oder Herausnahme der universalen Natur aus der singulären Subsistenz des concreten Dings ist auf Seite des Intellects eben so wenig eine Falschheit oder Irrthümlichkeit, als in dem Sehvermögen keine Falschheit vorhanden ist, wenn dasselbe die Farbe z. B. an dem Apfel erfaßt, ohne zugleich dessen Geschmack, Härte oder Weiche u. s. w. mitzuerfassen; das Sehvermögen, indem es die Farbe des Apfels erfaßt, trennt ja in der Sache selbst die Farbe nicht von dem Geschmacke, von der Härte u. s. w.; es wird nur nicht Beides in der Wahrnehmung verbunden. Gerade so wird z. B. „der Mensch“ von dem Intellecte erfaßt als universales Wesen, ohne daß die Singularität

in der concreten Subsistenz dieses oder jenes Menschen miterfaßt zu werden braucht, obwohl in der concreten Wirklichkeit die Universalität nicht vorhanden ist ohne die Singularität. „Abstrahentium non est mendarium“ haben wir bei der Lehre von der Abstraction gesagt. (Man vergl. den „Supplementband zum I. B. m. Schule, Lehre von dem intellectus agens“).

Näher erklärender Lehrsatz: Die universalen Naturen oder Wesenheiten existiren nicht außerhalb der singulären Dinge und nicht ohne die Singularität, sondern sie sind die Naturen, die Wahrheiten der singulären Dinge selbst, welche Wesenheiten eben durch unsere Erkenntniß, welche von der Singularität absieht, den Character der Universalität annehmen, so zwar, daß das Fundament für diese Universalität in der concreten Sache selbst liegt („cum fundamento in re“ Th.).

Mit diesen beiden Lehrsätzen ist im Allgemeinen die die ganze Thomistische Lehre von den Universalien gegeben, und alle folgenden Quästionen und Artikel sind nichts, als nähere, distinctere Erklärungen über diese beiden Lehrsätze.

§. 67.

Exposition zu dem vorhergehenden §.

1) Das Nominalistische Extrem mit Einschluß des Conceptualismus: Wenn wir uns universaler Wörter z. B. Papier, Feder, Dinte bedienen, so versteht es die ganze verständige Welt, daß wir damit eine wirklche Sache be-

zeichnen wollen; wenn der Arzt über Krankheit im Allgemeinen, über Fieber im Allgemeinen spricht, wenn der Jurist vom Recht und Unrechte, wenn der Physiker von Bewegung, Generation und Corruption handelt, so ist ein solches Denken und Sprechen nicht ein Denken und Sprechen über bloße Worte, sondern über wirklich existirende Dinge, wie Jedermann es versteht. Fingiren wir einen Nominalisten im extremsten Sinne des Wortes, so zwar, daß die allgemeinen Begriffe, deren er sich bedient, in der That nichts anderes sein sollten, als bloße Worte (flatus vocis): so würde er ja factisch affirmiren, was er theoretisch zu negiren vorgebe, nämlich er würde in seinen universalen Ausdrücken, z. B. Papier, uns seine Gedanken, Concepte doch mittheilen wollen. Daher bin ich geneigt, anzunehmen, daß die sogenannten Nominalisten (für den Fall, daß man sie nicht zu wirklichen Skeptikern machen will) nichts anderes besagen wollten, als was der Conceptualismus annahm, nämlich bloße Gedankenformationen (conceptus mentis), denen keine wahre Wirklichkeit entspreche. In diesem Falle bleiben wir abermals im Skepticismus, der gegen das Criterium der einstimmigen Autorität der ganzen vernünftigen Alltagswelt verstößt, also gegen das, was „die Regel" ist, eine ganz abnormale Ausnahme bildete. Diese Regel ist aber die, daß die Worte unsere Gedanken oder Concepte, und daß diese Concepte die entsprechende Wirklichkeit der Dinge bezeichnen. So schreibt Clemens Alex. (Strom. l. 8): „in voce tria versantur, nempe *nomina,* quae sunt signa eorum, quae animo cogitantur principaliter; per consequentiam etiam subjectorum. Secundo autem *cogitata,* quae res subjectas referunt et exprimunt... Tertium autem sunt res subjectae, ex quibus nobis imprimuntur cogitata." Gleicher Weise schreibt Thomas (1. Periherm. lect. 2.): „non

potest esse, quod voces significent immediate res ipsas, ut ex modo significandi apparet; significat enim hoc nomen *homo* naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse, quod significet hominem immediate singularem... Et ideo voces significant intellectus conceptiones immediate et *eis mediantibus* res.“ Entspräche aber den Gedankenformationen oder Concepten nicht eine wahrhaft correspondirende Sache in der Wirklichkeit, so würde ja derjenige, welcher mir seine Concepte mittheilte, um mich über die Wahrheit der Dinge zu belehren, mit sich selbst in den flagrantesten Widerspruch gerathen, wie der Skeptiker, der die Existenz eines Dinges bezweifelt, von dem er sagt, daß er es sieht, und das er mit Fingern zeigt. Es müßte also die Universalität der Bezeichnung in den Worten selbst geleugnet werden — und dann könnte selbstverständlich kein Satz formirt werden. Der Fehler der Nominalisten (Conceptualisten) liegt darin, daß man dem conceptus *inadaequatus* verwechselt mit dem conceptus *falsus*. Der inadäquate Begriff oder Concept faßt in einer Sache, die eine Vielheit in sich enthält, das Eine, ohne das Andere mitzuerfassen, nicht aber faßt er das Eine als ein Anderes, das es nicht wäre. Letzteres nur wäre Falschheit, nämlich wenn ich eine Sache als eine andere, die sie nicht ist, nehme. Uebrigens leuchtet sofort ein, daß der Ausdruck: eine Sache anders erkennen, als sie ist, eine Aequivocaton in sich schließt. Der Satz kann heißen: „eine Sache falsch erkennen“ und er kann heißen: „eine Sache ist anders (nicht aber eine andere) im Intellect, als in der Wirklichkeit.“ (S. oben die Einleitung zu den Universalien, sowie anderswo über die „Abstraction“ und die „intellectuelle Erkenntniß“). Die Sache erscheint offenbar in jedem Urtheile (in intellectu componente et dividente). Wenn ich sage:

der Mensch ist ein thierisches Wesen, der Apfel ist roth, Gott ist gütig u. s. w.: so ist eine solche Affirmation entweder falsch oder wahr; falsch kann sie nicht sein, weil etwas bejahet wird, was der Sache nicht widerstreitet, sondern vielmehr mit ihr convenirt. Wenn sie aber wahr ist, so correspondirt dem Concepte etwas von Seite der Sache; denn wenn nichts correspondirte, so könnte sie nicht **wahr** sein. Freilich ist der conceptus inadaequatus, als solcher von anderen absehend, (praescindens ab aliis) in der Sache selbst mit noch Anderem verbinden; das aber leugne ich ja nicht, sondern behaupte das ja eben dadurch, daß ich den Theil nicht fürs Ganze nehme.

Die Nominalisten entgegnen, daß der universale Concept, der z. B. den Menschen, das Thier, bezeichnet, gewissermaßen ein nomen *collectivum* sei, das nicht ein „Eines," sondern ein „Geeinigtes" (non *unum* aliquid, sed *adunatum*) bezeichne, nämlich alle Menschen oder Alles das, dem die **ratio hominis** zukomme, so daß, wenn ich sage: homo est animal, der Sinn wäre: omne quod est homo seu omnes homines sunt animal. — Diese Ausflucht muß aber aus doppeltem Grunde verworfen werden: erstens, wenn das universale Wort an der Stelle des Prädicats steht, z. B. wenn ich sage: Petrus est homo; denn dann wäre, gemäß der genommenen Ausflucht, der Satz nicht anders als: Petrus est omnes homines seu omne quod est homo, was offenbar falsch ist, wenn ich mich nicht in mystische oder Hegelsche Redensarten hüllen will. Zweitens, wenn das universale Wort ohne Distribution auf Seite des Subjects gebraucht wird z. B. homo currit, so wäre, nach genommener Ausflucht, der Sinn: omnes homines, seu omne, quod est homo, currit, und so würden alle indefiniten Sätze falsch sein.*)

*) So würde die katholische Wahrheit: essentia divina non ge-

Wenn die Nominalisten folgender Maßen schließen: der objectiv universale Begriff ist entweder ein **Eines**, oder ein **Vielheitliches**; wenn Letzteres, so ist der Beweis geliefert, daß das Wort oder der universale Begriff blos ein nomen collectivum ist, welches unmittelbar die aggregatio plurium bezeichnet; — wenn aber Ersteres der Fall, so ist jenes Eine **als ein Eines** nicht etwas Wirkliches, sondern als Eines nur das Object jenes universalen Begriffs, weil die außerhalb des Intellects existirenden Dinge nicht ein Eines sind, noch sein können (denn die Universalien existiren ja als solche nicht, sondern nur in singularibus, wie zugegeben wird): so ist zu antworten, daß jener objectiv universale Begriff ein Eines ist nicht unitate reali, sondern unitate

---

nerat falsch erscheinen, weil der Sinn wäre: omne, quod est essentia divina, non generat, — welches Letztere offenbar falsch ist, denn: Deus Pater et est res, quae est essentia divina, et generat.

Von wie großer Bedeutung der Nominalistische Irrthum ist, zeigt Anselmus (de fide trinitat. c. 2.): „qui non potest intelligere, aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, sed humanam personam. Omnis enim individuus homo persona est. Quomodo ergo iste intelliget, hominem assumtum esse a Verbo, non personam, i. e aliam naturam, non aliam personam esse assumtam? — Ebenso Basilius (l. 1. cont. Eunom. n. 6.), indem er den Eunomius zurecht weist, weil dieser gesagt: „non significari quidpiam per animi perceptionem; sed nomen esse sine ulla significatione, atque in sola pronuntiatione subsistere," worauf Basilius schreibt: Tantum abest, ut hoc perceptionis nomen de solis vanis et non existentibus visis praedicetur, ut post primam in nobis a sensu impressam ideam, subtiliorem accuratioremque rei considerationem nominemus."

rationis et praecisionis. Jenes Eine kann in doppelter Weise genommen werden, materialiter nämlich und formaliter; materialiter rücksichtlich des Objects der Einheit, formaliter rücksichtlich der Abstractionseinheit. Obschon also jenes Eine formaliter genommen nicht etwas Reales ist, so ist es doch materialiter genommen etwas Reales, oder, mit anderen Worten: obschon das Eine objectiv nicht reell existirt in statu unitatis praecisae, so existirt es doch in alio statu, sc. unitatis concretae.

Aus der vorhin zugestandenen Wahrheit, daß nämlich Alles, was existirt von Seite des Objects, singulär ist, schließen die Nominalisten, daß es folglich keine universale Natur gebe, noch auch geben könne. Dagegen liegt die Distinction auf der Hand: Alles, was von Seite des Objects (a parte rei) existirt, ist singular *accidentaliter* (ratione individui, in quo existit), nicht aber *essentialiter* (ratione sui). Folglich ist bezüglich der gezogenen Consequenz zu distinguiren: es gibt keine universale Natur, inwiefern dieselbe in dem Individuum existirt, wohl aber, insofern dieselbe an sich, abgesehen von dem Individuum, genommen wird. Oder besser so: die Dinge sind singulär, nicht universal, formaliter, wohl aber universal fundamentaliter. In der Wirklichkeit ist die universale Natur nicht verschieden von dem singulären Individuum, sondern sie ist das Individuum selbst d. h. sie existirt als singulär. Da aber die existirenden Individuen in derselben gemeinschaftlichen Natur überein kommen, so gibt diese wirkliche Uebereinkunft dem Intellect das hinreichende Fundament, daß er die Natur als universale erfasse. So ist die menschliche Natur in Petrus und Paulus nicht dieselbe der Zahl nach, weil Petrus und Paulus der Zahl nach wirklich zwei Menschen sind. Weil aber Petrus und Paulus in derselben species hu-

mana übereinkommen, so wird dem Intellect objectiv eine Sache geboten, die er mit Fug und Recht als unerschütterliches Fundament nehmen kann, die species s. natura humana als Universale zu betrachten. Wenn ich dann sage „natura humana,“ so bezeichne ich Etwas, das in den einzelnen Individuen getrennt vorhanden ist, aber zugleich auch Etwas, in welchem die einzelnen Individuen vollkommen übereinkommen.

Bei Alle dem leugnen wir aber nicht, daß die Naturen oder Wesenheiten aller Dinge unveränderlich und ewig in Gott sind, und daß durch Participation dieser göttlichen Ideen Alles gebildet wird. Aber, als in Gott seiend genommen, fallen dieselben zusammen mit der göttlichen Wesenheit selbst, genommen als diversimode participabilis, wie Thomas sagt.

Eine andere Einwendung Seitens der Nominalisten, als ob es deßwegen keine Universalien geben könne, weil die Induction als enumeratio omnium singulorum unmöglich ist, verdient weniger Beachtung. Die einfache Distinction ist, daß zur Induction nicht die enumeratio omnium singulorum, sondern nur die enumeratio sufficiens singulorum gehört, da erstere Aufzählung schon deßhalb unmöglich ist, weil die Zahl der Individuen in jeder Species eine infinite ist (infinitum autem pertransiri nequit) in der Potenz. Daher ist die Induction von den Individuen auf die Species oftmals mangelhaft; sicherer die von den Species auf das Genus. In beiden Fällen ist aber rücksichtlich des Prädicats zu distinguiren: wenn dasselbe ein wesentliches ist oder eine Proprietät (im stricten Sinne) enthält, so versteht es sich von selbst, daß dasselbe allen unter Art und Gattung begriffenen Dingen ohne Ausnahme zukommt, folglich bedarf's nicht der Aufzählung aller Einzeldinge. Wenn

dasselbe aber nur reine Accidenzen besagt, so ist diejenige enumeratio sufficiens zu nehmen, welche die betreffende (moralische oder physische) Gewißheit abgiebt.

Die Beweise gegen den Nominalismus wären also kurz so zu formuliren:

1) Die Definition von Universale ist: unum in multis s. respiciens multa. Es sind aber nicht blos die Wörter oder Concepte (Begriffe), sondern auch die durch jene Concepte repräsentirten Naturen ein unum in multis. Denn wer möchte leugnen, daß z. B. alle Menschen dieselbe menschliche Natur haben? Folglich gibt es universale Naturen.

2) Unter Natur verstehen wir hier die Wesenheit eines Dings (essentiam rei). Die Wahrheiten der Dinge sind aber allen Dingen gemeinsam, welche in derselben Wesenheit übereinstimmen, wie z. B. alle Cirkel in derselben Wesenheit übereinkommen, daß sie eine in sich selbst zurücklaufende überall von demselben Mittelpunkte gleichweit abstehende krumme Linie sind. Folglich gibt es universale Naturen.

3) Die Wissenschaft ist nur möglich über nothwendige, folglich universale Dinge. Denn die singulären Dinge oder das Singuläre in den Dingen ist eben das der Wandelbarkeit Unterworfene. Wer wird aber wagen zu behaupten, daß die Wissenschaft sich mit bloßen Worten oder Begriffen, nicht aber mit den durch Worte und Begriffe bezeichneten Sachen beschäftigte?!

4) So lange die Sprache besteht und Worte gebraucht werden zur Bezeichnung von wirklichen Dingen, muß es Universalien geben, weil factisch jede Sprache Universalien ausdrückt und weil factisch jeder Mensch uns sofort richtig versteht, wenn wir das Universale in einer Sache unterscheiden von dem Singulären. „Natura non deficit in plurimis, sed quandoque tantum seu in singulis quibusdam“ wie

derholt Aristoteles und Thomas. Die Peripatetiker so wenig, als die anderen Philiosophen, mit Ausnahme der Nominalisten, haben nie den Plato deßhalb getadelt, daß er universale Naturen annahm, sondern nur deßhalb, daß er diese universalen Naturen als außerhalb der singulären Dinge existirend (extra singularia) behauptete.

§. 68.

2) Das realistische Extrem: Dieses ist das Platonische, insofern Plato so verstanden werden muß, daß er die universalen Naturen als etwas außerhalb der singulären Dinge Existirendes annahm. Die Platonische Ansicht hat ihr ganzes Fundament auf der Nothwendigkeit, folglich Unveränderlichkeit und Ewigkeit der wissenschaftlichen Wahrheiten, wohingegen die singulären Dinge corruptibel, veränderlich, contingent erscheinen. Während der schärfer blikkende Schüler, Aristoteles, beide Dinge in Einem wohl zu vereinigen wußte, blieb für Plato die anscheinende Unvereinbarkeit beider Dinge der Stein des Anstoßes, und, zu den separat existirenden Idealen seine Zuflucht nehmend, wollte er die Realität der Wissenschaft retten gegen die Nominalisten, welche es blos mit Einbildungen zu thun haben können. Um durch diese Ideale dann die singulären Dinge, so weit möglich, zu kennen, suchte dann Plato zu demonstriren, daß die singulären Dinge nur sein könnten durch Participation an den Idealen als Universalien z. B. Petrus durch Participation an dem Menschen (dem Idealmenschen), diese Feder durch Participation an der Feder (Idealfeder) und so in allen Dingen.

Zur Widerlegung dieser Ansicht stehe hier zunächst eine Stelle aus Thomas, welche die innerste Wurzel aufdeckt, aus welcher der Irrthum hervorsproßte, nämlich die Platonische Verwechselung des modus essendi mit dem modus cognoscendi, oder des modus rei in re intellecta und des modus rei in intellectu. Thomas schreibt: „Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit, quod modus rei intellectae in suo esse est sicut modus intelligendi ipsam rem; et ideo, quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo, sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut Mathematica abstracta a sensibilibus, — utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum; unde posuit et Mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium; nam intellectus, etsi intelligat res per hoc quod similis est eis quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu, *non tamen opportet*, quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta; nam omne, quod est in aliquo, est per modum ejus in quo est, et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est, *quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et (alius), quo res existit*“ (Th. 1. Metaph. lect. 10. cf. Sa. Th. p. 1. q. 15. a. 1. — De ente et essent. c. 4. — Opusc. 55 et 56.). Die hier von Thomas gemachte Distinction zwischen dem modus essendi und dem modus cognoscendi ist die Hauptdistinction, welche gegen die Platonische Ansicht zu beachten ist. Wenn nämlich die Dinge in der Weise existirten, wie sie abstrahirt von der Singularität erkannt werden, so stellte sich folgende Alternative: entweder würden die Dinge in jenem Zustande

der Universalität von Gott hervorgebracht oder nicht. Würden sie als solche nicht von Gott hervorgebracht, so wäre entweder gar nichts, oder die universalen Dinge wären selbst Gott, dem die größte Singularität („maxime singularis“ Th.) zukommt. Wenn sie aber von Gott hervorgebracht sein sollen, so sind sie durch eine singuläre Action hervorgebracht (a Deo enim, qui *singularis* est, non potest, nisi *actio singularis* procedere). Folglich, weil die Action singulär, ist auch der terminus actionis oder die hervorgebrachte Sache, der Effect, singulär. Daher kann jener modus universalitatis in keinerlei Weise als solcher in den Dingen selbst subsistiren, sondern nur hervorgehen aus dem modus cognoscendi, der die Natur oder die Wesenheit ohne die Singularität derselben erfaßt.

Die Haupteinwendung nun von Seite der gegnerischen Ansicht ist die: Wissenschaft kann nur Statt finden über nothwendige, folglich universale und ewige Dinge. Was uns aber in der materiellen Welt geboten wird, ist Alles veränderlich und corruptibel. Also muß es außer diesen corruptiblen Dingen incorruptible geben, die Gegenstand der Wissenschaft sein können (als principium cognoscendi), wie sie auch das Medium der Existenz für die corruptiblen Dinge sein müssen (principium essendi). — Darauf ist mit folgenden Distinctionen zu antworten. Indem wir den Obersatz der Einwendung zugeben und selbst fordern, unterscheiden wir die Wahrheit im Untersatze: die Dinge dieser sensiblen Welt sind veränderlich und corruptibel hinsichtlich der **Existenz**, nicht aber hinsichtlich der **Essenz**. Die Existenz ist an ihnen das Contingente, folglich Veränderliche und Corruptible. Die Essenz aber in ihnen das Nothwendige, Unveränderliche, Ewige. Nichts hindert aber, daß ein Ding in einer Hinsicht beweglich, in anderer Hinsicht aber un-

beweglich sei. Obwohl die uns gebotenen sensiblen Dinge der Bewegung, also der Veränderlichkeit, unterworfen sind, so bieten sich uns in ihnen doch unbewegliche, also unveränderliche, Zustände („habitudines immobiles“ Th. Sa. p. 1. q. 84. a. 2. ad 3), die als solche eben Gegenstand der intellectuellen Wissenschaft sind. Wie z. B. es eine contingente Wahrheit ist, ob Socrates sitzt oder geht, so ist es doch eine nothwendige Wahrheit, daß, wenn er sitzt, er nothwendig an Einem Orte ruht. Gerade so verhält es sich mit den Wesenheiten aller Dinge, welche immer sie sein mögen. So contingent auch die Thatsache ist, ob diese meine Feder existirt oder nicht, so muß dieses Ding doch, wenn es existiren soll und wenn es eine Feder sein soll, einen gewissen Zustand (habitudo) haben, der es eben wesentlich zur Feder macht und der als Wesen nothwendig unveränderlich ist.

Rücksichtlich dieser Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit ist dann zu beachten, daß eine doppelte Distinction zu machen ist, nämlich die Ewigkeit in Gott und außer Gott, so wie die positive und negative Ewigkeit. Die Dinge sind ewig in Gott (in mente divina): ist zugegeben; die Dinge sind ewig außer Gott: ist zu unterscheiden, negative, ja; positive, nein. Die Erklärung von positiv und negativ ewig kommt unten bei den Proprietäten der Universalien (das negativ ewig bezeichnet, daß dabei von jeglicher Zeit abstrahirt wird). Da die Wesenheiten der Dinge nichts Anderes sind, als „quaedam participata similitudo divinae essentiae (Th.) und da diese similitudo nichts anderes ist, als „essentia Dei *ut imitabilis* a creaturis“ (Th.), so folgt, daß die Wesenheiten der Dinge nur in Gott (in mente divina) **positiv** ewig sind (Th Sa. p. 1. q. 15. a. 1. & 2. — ibid. q. 16. a. 7).

Fernere Einwendung: nach dem Grundsatze: „omne

quod est participatum, causatur ab eo, quod est per se tale“ (oder, wie man auch sonst sagt: „omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se) muß die Erkenntniß in der intelligenten Seele, die an den intelligiblen Dinge participirt, verursacht werden von Dingen, die durch sich selbst, nicht aber durch ein Anderes, erkennbar sind. Das aber sind zugestandener Maßen die Dinge, insofern sie von der Materie frei sind (separata a materia). Antwort: die erkennende Seele participirt an den intelligiblen Dingen (intelligibilia) nicht durch diese selbst (per se *ipsa*), sondern durch deren species intelligibiles. Diese species intelligibiles, nicht die Dinge selbst, sind das principium intelligendi. Diese species intelligibiles müssen dann freilich auf Gott als die prima causa omnium rerum zurückgeführt werden, denn keine Wahrheit wäre positiv ewig, wenn der göttliche Intellect nicht existirte (Th. Sa. p. 1. q. 16. a. 7). —

Schließlich gegen die Platonische Ansicht: wenn diese Ideen existirten, so wären sie Substanzen, welche mehreren Dingen gemeinschaftlich wären. Sie wären S u b s t a n z e n, weil sie nämlich durch sich so subsistirten, daß sie einer anderen Substanz nicht inhärirten. Sie wären aber mehreren Dingen g e m e i n s c h a f t l i c h, weil mehrere Dinge an derselben participirten. Nun kann aber eine Substanz, die mehreren Dingen gemeinschaftlich ist, als von ihnen getrennte (ut separata substantia communis) nicht existiren. Denn, wenn sie existirte, so wäre sie entweder die Substanz aller darunter enthaltenen Dinge, oder blos eines einzigen. Es kann aber nicht geschehen, daß sie die Substanz a l l e r sei, denn „m e h r e r e“ Dinge sind eben dadurch mehrere, daß ihre S u b s t a n z e n mehrere und insofern verschiedene sind. Sonst wäre es eben nur Ein Ding. Wenn also Letzteres, d. h. wenn die Substanz nur die eines einzigen Dinges wäre, so

haben wir nicht eine „substantia communis pluribus," wie die Ideen doch sein müßten, sondern nur eine substantia singularis. —

§. 69.

Zweiter Artikel:

Ob die Universalität formal den Dingen zukommt von Seite der Sache selbst?

Nachdem im Vorhergehenden die beiden Extreme, die nominalistische und die Platonisch realistische Ansicht ausgeschlossen und die realistische Lehre der Peripatetiker festgestellt worden: soll im gegenwärtigen Artikel die vorher schon angegebene Thomistische Fassung der Realität der Universalien gegen die Scotistische distincter hervorgehoben und gerechtfertigt werden. Die Hervorhebung der Differenz zwischen Scotus und Thomas wird uns zeigen, wie letzterer die richtige Mitte gehalten, so wie, daß Thomas, wenn einmal die Worte „Realismus" und „Nominalismus" zur Bezeichnung von Gegensätzen gebraucht werden sollen, weder Realist noch Nominalist ist, sondern eben, so weit es hier möglich, über den Gegensätzen als Vermittler beider steht.

Duns Scotus verwarf zwar die platonischen Ideale als für sich, außerhalb den singulären Dingen, bestehende Universalien, glaubte aber, die Naturen oder Wesenheiten der singulären Dinge seien formell universal **vor** jeglicher Operation des Intellects (naturas esse *formaliter* univer-

sales *ante* omnem intellectus operationem). Dagegen lehrt Thomas, gemäß dem vorhin Gesagten, das Gegentheil, nämlich, daß die Naturen oder Wesenheiten der Dinge **nicht** formal universell sind **vor** der Operation unseres Intellects, sondern einzig und allein erst durch die Operation unseres Intellect — mit dem Unterschiede gegen die Nominalisten, wie oben schon bemerkt worden, daß Thomas das **Fundament** für die Formation der Universalien durch den Intellect in den Dingen liegend anerkannte (natura a parte rei non est formaliter universalis, sed fit formaliter universalis per intellectum cum fundamento in re). So lehrte schon Aristoteles mit den bekannten Worten: „universale aut nihil aut posterius" d. h. das Universale ist entweder nichts oder es ist später, als die Dinge. In diesem Sinne sagt Aristoteles (in libr. Poster.) gegen Plato: „gaudeant genera et species: *monstra* enim sunt." Ueber die Lehre des Thomas herrscht gar kein Zweifel. „Universale est solum in anima, et nullo modo in rebus" und: „sententia Aristotelis vera est" (Thom. Opusc. 55. de „Universalibus"). „Ratio speciei *accidit* naturae humanae, *ut est in intellectu*" (Op. 42. de nat. gen. c. 7 und Op. de ente et essentia c. 4.). Ehe wir die Gründe für und gegen angeben, beachte man folgende Distinction, welche Thomas in dem so eben citirten wichtigen Opusculum de ente et essentia gibt (c. 4. cf. Cajetan. ibid.). Jedes Ding, oder, wenn man will, die Natur jedes Dings, kann in einem dreifachen Zustande genommen werden, nämlich:

1) an und für sich in ihren wesentlichen, ihr immer, weil nothwendig, zukommenden Attributen (secundum se i. e. secundum praedicata essentialia);
2) wie sie in den Einzeldingen ist (ut est in singularibus contracta; *contracta* d. h. individualisirt);

3) wie sie im Intellect ist (ut est in intellectu, sc. a singularibus abstracta).

Der erste Zustand wird genannt status *indifferentiae* (quia natura secundum se *indifferens* est ad praedicata accidentalia) oder auch status *solitudinis* (quia natura est *sola* ab omni extrinseco praedicato) oder auch natura communis *negative* (quia non intelligitur multiplicata natura). Der zweite Zustand ist der status *singularitatis*, wie solcher in der concreten Wirklichkeit erscheint. Der dritte Zustand wird, wie der erste, auch status *solitudinis* genannt, damit aber nicht die solitudo ab omni extrinseco praedicato, sondern die solitudo als praecisio ab individuis gemeint. Die letzteren beiden Zustände kommen der Natur an und für sich (secundum se) nicht zu, weil keiner derselben ein der Natur wesentlich zukommendes Prädicat ausspricht. Denn wenn die Natur an sich universal wäre, so könnte sie niemals singulär sein, und hinwieder, wenn sie an sich singulär wäre, so könnte sie niemals als universal genommen werden. Deßhalb werden in dem ersten Zustande (statu naturae secundum se) alle nichtwesentlichen Prädicate von ihr entfernt. Daher kommt es, daß, wenn die Natur secundum se betrachtet wird, Eigenschaften von ihr geleugnet werden, welche contradictorisch zu sein scheinen, die aber wegen des Zusatzes „secundum se“ ihre Contradiction verlieren. Es muß also gesagt werden: die Natur an und für sich (secundum se) ist weder eine, noch vielfach, weder z. B. weiß noch nicht weiß u. s. w.; das heißt: die Natur ist weder wesentlich eine, noch wesentlich vielfach, sondern sie ist sowohl das Eine, als das Andere, insofern sie für Beides fähig ist (capax est utriusque).*)

---

*) Si quaeratur, utrum ista natura possit dici una vel plures,

Es darf daraus aber nicht geschlossen werden, daß zwei contradictorische Dinge an der natura secundum se bewahrheitet würden. Das ist nie möglich; entweder das Eine oder das Andere des Contradictorischen ist falsch oder wahr. Denn wenn man sagte: homo secundum se non est albus, und: homo secundum se est albus, so ist dieser zweite Satz falsch, während der erste Satz wahr ist; denn der Sinn ist: homo essentialiter non est albus, was ja wahr ist. Die Schlußfolge von: secundum se non est album auf das: ergo secundum se est non album — ist unrichtig, weil die appellatio (cf. Logik S. 43) wechselt rücksichtlich des secundum se.

Aus dem hier einleitend nach Thomas Gesagten wird sich nicht unschwer die Antwort auf unsere Frage ergeben. Zuvor jedoch sei der Sinn der Frage durch Erklärung des in der Frage gebrauchten Wortes „formal" vorgelegt, um den eigentlichen Controverspunkt zwischen der Thomistischen und Scotistischen Schule zu fassen rücksichtlich der „unitas formalis ut distincta a singularitate;" denn das ist in anderen Worten unsere Frage: ob die unitas formalis ut distincta a singularitate der Natur oder den wirklichen Dingen zukommen **vor** jeglicher Operation des Intellects, oder aber, ob diese unitas formalis als Universale erst entsteht durch die Operation des Intellects, jedoch mit dem Funda-

---

neutrum concendendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, numquam posset esse una, cum tamen una sit, secundum quod est in Socrate; similiter si unitas de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari —" Thom. Op. de ente et essent. c. 4.

mente in dem wirklichen Dinge. Bei dem Begriffe „Einheit" ist hier dann vorzüglich wichtig die Unterscheidung zwischen der unitas positiva und unitas negativa, weßhalb auch dies hier erst zu erklären ist. Endlich bedarf es der Erklärung der verschiedenen Arten von Distinction, um die Scotistische „distinctio formalis *ex natura rei*," um die es sich hier handelt, zu verstehen. Das Alles als beiläufig in dem folgenden §. S. das Weitere in der Metaphysik, über „Einheit und Verschiedenheit."

§. 70.

Erklärungen der Begriffe formaliter — unitas formalis — distinctio formalis.

1) Formaliter: dies Wort hat im Allgemeinen einen doppelten Sinn, entweder nämlich den abstracten oder concreten. Da nämlich „abstract" nichts anders ist, als eine Form ohne ein Subject oder Substrat, welchem die Form innewohnt, und „concret" beides, die Form mit dem Subjecte bezeichnet: so nennt man einmal formaliter das, was als bloße Form, also soviel als logisch (logice mentaliter), genommen wird im Gegensatz zur realen Wirklichkeit. Nehmen wir aber diese reale Wirklichkeit, also die Sache concret, oder die Form mit dem Subjecte oder Substrate, so bezeichnet „formaliter" nichts anderes, als „wesentlich," essentialiter, nach dem Satze: „*forma* dat esse rei" oder „*forma* est id, per quod unaqaeque res est id, quod est" oder „per *formam* constituitur unaequaeque res in suo

esse." *) — In dieser zweiten Bedeutung nun, also in sofern formaliter so viel heißt als essentialiter oder substantialiter und proprie im Gegensatz zu materialiter und accidentaliter, wird der Gesammtinhalt, welcher in diesem Worte liegt, distincter hervortreten, wenn wir das Wort mit seinen verschiedenen Correlativen zusammenstellen, denen gegenüber es die besagte fundamentale Bedeutung bewahrt:

Correlativa des formaliter.

1) *efficienter* s. causaliter, mit Bezug auf den Effect z. B. cibus est vita hominis, non formaliter, sed efficienter s. causaliter;
2) *objective* mit Bezug auf das Object z. B. Deus est spes hominis, non formaliter, sed objective;
3) *exemplariter* mit Bezug auf die species exemplaris z. B. imago Caesaris in mente artificis existens influit in picturam imaginis Caesaris, non formaliter, sed exemplariter;

---

*) Diese doppelte Bedeutung ist auch noch jetzt im gewöhnlichen Leben gange und gäbe. Das Wort „förmlich" und „Förmlichkeit" nimmt man sowohl im Sinne von „abstracter Form ohne Inhalt," als auch für „das Wesen und die finale Vollendung einer Sache." Beispielsweise: „Complimente sind bloße Förmlichkeiten, die nichts besagen" und hingegen: „Der Contract ist förmlich (d. h. gerichtlich, also vollgültig) abgeschlossen;" — oder: „er ist förmlich arm" — das heißt zweierlei: entweder „er ist arm mit Bezug auf eine gewisse Norm, die als wandelbares Gesetz eine bloße Legalität abgibt," oder es heißt: „er ist in der That, wirklich, arm." Namentlich hat die juridische, wie die theologische Sprache, die am meisten der Präcision bedürfen, diese doppelte Bedeutung bewahrt. In der theologischen Sprache bieten uns

Correlativa des formaliter.

4) *finaliter* mit Bezug auf den Zweck z. B. felicitas aeterna dicitur movere hominem, non formaliter, sed finaliter;

5) *arguitive*, *(illative*, *connexive)*, *imputative*, *radicaliter*, *fundamentaliter*, *dispositive* — *denominative* — mit Bezug auf andere Dinge, die mit einer Sache zwar verbunden sind, nicht aber das Wesen derselben ausmachen. Beispiele werden am kürzesten dieses klar machen: ex fumo cognoscimus ignem, non formaliter, sed arguitive (illative, connexive); — homicidium suadens est homicida, non formaliter, sed imputative; — in amore proprio inordinato omnia fere mala dicimus consistere, non formaliter, sed radicaliter; fides est justificatio christiani, non formaliter, sed fundamentaliter; — ignis habetur per siccitatem ligni, non formaliter, sed dispositive; ist ein Mensch an Einem Gliede wirklich krank, so sagt man mit Rücksicht auf den Theil und das Ganze: haec pars hominis est formaliter aegra, *totus* homo dicitur aeger denominative.*)

---

die bekannten Ausdrücke: peccatum **formale**, virtus **formalis**, fides **formalis**, haeresis **formalis**, intentio **formalis**, **forma** Sacramenti u. s. w. die Bedeutung von essentialiter (vere, proprie, perfecte, realiter), während die Unterscheidung z. B. zwischen den göttlichen Attributen nicht realiter, sondern formaliter d. h. nicht der Sache nach, sondern unserm Intellecte nach, verstanden wird.

*) Vorstehende Zusammenstellung der correclativa zu dem formaliter aus d. Lexicon des Jos. Zama Mellinius habe ich,

Aus alle diesem sieht man, daß die Bedeutung des formaliter für wesentlich d. h. das Wesen constituirend oder als constitutivum intrinsecum des wesentlichen Seins eines Dings überall hervortritt. Es wäre vorstehendes Verzeichniß der Correlativa des formaliter etwa noch zu vervollständigen durch das potentialiter, weil der actus, im Gegensatz zur Potenz, eine Form ist, weßhalb man statt actus formalis schlechthin actus sagt. Insofern heißt dann formaliter soviel als actualiter. Damit steht dann in Verbindung, wenn weiterhin das formaliter und potentialiter für das bekannte explicite und implicite gebraucht wird. Uebrigens hat man sich bei diesem Gebrauch des formaliter in Acht zu nehmen, um den specifischen Begriff von actus nicht zu verwechseln mit forma überhaupt. Den Hauptgegensatz aber, nämlich den gegen das materialiter, halte man vor Allem fest, wie solcher in der Physik („Schule" ꝛc. III. B.)

---

obschon sie etwas pedantisch ist, doch der Anfänger wegen hergesetzt, damit der Begriff des formaliter durch die Gegensätze leichter einleuchte. (Was genanntes Lexicon anbetrifft, so sei hier beiläufig bemerkt, daß dasselbe wegen mehrfachem Mangel an Exactitüde in Explication der Begriffe, so wie aus vielfachen anderen Gründen den Anfängern gänzlich abzurathen ist. Eher wäre es denjenigen anzurathen, welche einen horror vor der peripatetischen und scholastischen Wissenschaft sich beibringen lassen wollen. Man kaufe es sich aber, um einen Beweis in Händen zu haben über die Weise, wie man in neuester Zeit durch Abdruck dieses kleinen Schriftchens in die alte Wissenschaft, in dies bewunderungswürdige, gewaltige Gebäude der Weiheit, wieder hat einführen wollen! und auch hat einführen müssen, damit man erst, wie ein Kind durch ein Lexicon, die Sprache lerne!

gegeben worden, so wird der genaue Sinn des formaliter der vorgenannten Correlativa nicht sehr bedürfen, um einzuleuchten.

Schließlich beachte man, daß der Begriff des formaliter auch in dem zuerst angeführten abstracten Sinne doch bleibt und nur insofern sich ändert, als das formaliter in diesem abstracten Sinne als „formaliter *tantum*“ etwas Incompletes besagt und der Nachdruck hierbei eben auf das Incomplete und deßhalb Abstracte gelegt wird. Wollen wir beide Begriffsgestaltungen zusammenfassen, so wäre — und das dürfte auch wohl am einleuchtendsten sein — kurz so zu sagen: formaliter ist das, was von Seite der Form oder des formalen Princips verstanden wird, sei es in abstracto oder in concreto, insofern von dem constitutiven Principien (principia intrinseca im Gegensatz zu principia extrinseca) die Rede ist; wogegen, rücksichtlich derselben constitutiven Principien, Alles, was das zur Aufnahme der Form passive Substrat sowohl in abstracto, als in concreto anbetrifft, mit dem Begriffe materialiter oder potentialiter (radicaliter, fundamentaliter fallen dahin) zu bezeichnen ist. Das potentialiter ist dann dem actualiter gegenüber und das materialiter dem formaliter gegenüber zu nehmen.*)

2) Unitas formalis: da die Lehre von der Einheit und Vielheit in der Metaphysik vorkommt, so sei hier nur so viel gesagt, als zum Verständniß unserer Frage nothwendig ist.

---

*) Wie in den aus Form und Materie zusammengesetzten Dingen die Materie auch zum Wesen gehört und insofern die Form das Wesen κατ᾽ ἐξοχήν ausdrückt, aber incomplet, ist in der Physik näher besagt worden.

Das „unum" muß definirt werden als „ens indivisum in se (et divisum a quolibet alio)." Jedes Ding ist, insofern es ein **Ding** ist, auch **ein** Ding, sonst wären es ja mehrere Dinge. Also die Einheit folgt dem Sein nothwendig, so daß hier gilt: unum et ens convertuntur d. h. sie sind dasselbe, Eins kann für das Andere gesetzt werden. Fragt man also, worin das Wesen der Einheit besteht, so ist zu sagen, daß dieselbe direct und positiv das Sein, indirect aber die Abwesenheit der Theilung (also negativ) besagt. Man drückt das gewöhnlich so aus: unum essentialiter significat entitatem, connotans negationem divisionis; unde significat aliquid positivum in recto, et negationem in obliquo. Da haben wir die Eintheilung in unitas positiva und unitas negativa. Die unitas positiva ist die unitas entitatis (die Einheit des realen Seins). Nennt man das „Einssein" eine Proprietät des Seins, so muß das also nicht so verstanden werden, als ob durch diese Proprietät dem Dinge etwas Positives hinzugefügt würde. „Unum non addit supra ens, *nisi negationem divisionis,* non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus (das Sein des Dings) cum ipsa; est enim idem, quod ens indivisum" (Thom. q. 9. de pot. a. 7. — Sa. p. 1. q. 11. a. 1. und 2.). Die Einheit, von der wir hier reden, ist die ontologische Einheit, zum Unterschiede von der Einheit als das Princip der Zahl, welche letztere Einheit zu dem Genus der Quantität gehört.

Da die Einheit nun entweder eine unitas simplicitatis oder eine unitas compositionis ist, so ist consequent mit Thomas zu lehren: „unum non est remotivum *multitudinis,* sed *divisionis*, quae est prior secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquod-

que eorum, ex quibus constat multitudo" (Sa. p. 1. q. 30. a. 3. ad 3. — cf. den oben schon citirten berühmten Text ibid. q. 11. a. 2.). Da aber bei der unitas compositionis die componirenden Theile nur so lange das einheitliche Ganze bilden, als sie nicht getrennt werden, so bleibt der Satz des Thomas immer wahr: „unumquodque ita custodit suam unitatem, sicut suam esse" (l. c. q. 11.).

In der Definition von unum als ens indivisum ist der Zusatz „indivisum" die differentia specifica oder formalis. Folglich bezeichnet die Einheit, formal genommen, nichts als die Abwesenheit der Theilung (carentia s. privatio divisionis). Man beachte dies vor Allem, und vergesse die Worte von Thomas nicht: „unum *nil* (d. h. nichts Positives) addit supra ens."

Formal genommen ist nun die Einheit dreifach: die generica, specifica und numerica — oder, wenn man will, vierfach; dann zählt man noch die unitas analoga hinzu. Es muß nämlich so vielerlei Einheiten geben, als es Theilungen gibt. Die Dinge werden aber von einander getheilt entweder generisch (z. B. Stein — Mensch) oder specifisch (z. B. Löwe — Pferd) oder numerisch (z. B. Petrus — Paulus) oder endlich analogisch (z. B. Binar und Quaternar wie Ternar und Senar). Diejenige Einheit also, welche die generische Theilung negirt, heißt die generische; diejenige, welche die specifische negirt, heißt die specifische; diejenige, welche die numerische negirt, heißt die numerische (oder individualis), diejenige endlich, welche die univoke Einheit negirt, die analoge. — Gehen wir jetzt erst über zu dem dritten Puncte, zur Distinction, um am Schlusse desselben die vorhin besagte unitas formalis kürzer und leichter definiren zu können.

3) Der Einheit entgegengesetzt ist die Vielheit, welche aus der Theilung entsteht. Was aber getheilt ist oder doch getheilt werden kann, muß von einander verschieden (distinctum) sein. Eine Sache ist aber insofern von der anderen verschieden, in wie fern eine nicht die andere ist. Eine Sache kann im Allgemeinsten in doppelter Weise nicht die andere sein, entweder nämlich in der That (re ipsa), der wirklichen Sache nach, oder der mentalen (logischen) Apprehension nach. Das Erste ist die distinctio *realis*, das Andere die distinctio *rationis*. Die distinctio realis ist zweifach oder, wenn man lieber will, dreifach: 1) der Sache von der Sache (rei a re und heißt dist. realis *major* z. B. Seele — Körper); 2) der Sache von einem Modus derselben (rei a modo, z. B. Linie — Geradheit oder Krümme) und heißt dist. realis *minor*, oder dist. modalis; 3) die virtuelle (virtualis). Letztere ist aber nicht sowohl eine Distinction selbst, als vielmehr das Fundament einer Distinction, die vom Intellect gemacht wird, indem nämlich eine Sache, die in sich selbst in keinerlei Weise distinct ist, doch einer Vielheit von Dingen gleich kommt, wie wenn z. B. eine Goldmünze vielen Silbermünzen gleichwerthig ist. — Die distinctio rationis ist eine doppelte: 1) die distinctio rationis *ratiocinatae*, wenn nämlich der Verstand (ratio) einen Grund für seine Distinction in der Natur der Sache selbst hat, also, wie man sagt, cum fundamento in re (z. B. wenn die göttlichen Attribute distinguirt werden, die doch realiter nicht zu distinguiren sind); 2) distinctio rationis *ratiocinantis*, wenn, ohne ein solches Fundament in der Sache selbst zu haben, der Verstand sich eine Distinction fingirt z. B. zwischen dem göttlichen Willen und Wollen). Deutlichkeitshalber theilt man auch hier bei der distinctio rationis, wie zuvor, dreifach, nämlich nach dem größeren oder ge-

ringeren Eintheilungsgsunde, in die distinctio major, minor und minima. Die dist. rat. *major* ist die, wenn der Intellect in dem virtuell vielfachen Dinge verschiedene, vollkommen distincte Begriffe unterscheidet, von denen der eine durchaus in keiner Weise in dem andern eingeschlossen ist (z. B. in der humanitas die animalitas und rationalitas, wo die „Thierheit" als solche nichts zu thun hat mit der „Vernünftigkeit," denn jene kann ja auch unvernünftigen Wesen eigen sein). Die dist. rat. *minor* ist die, wenn der Intellect ein und dieselbe Sache in solche verschiedene Begriffe unterscheidet, von denen der eine den andern zwar nicht formaliter (oder explicite) ausdrückt, wohl aber implicite einschließt (z. B. wenn wir in dem ens die Formalitäten unum, verum, bonum unterscheiden, die alle mit dem ens, nicht explicite, wohl aber implicite gegeben sind und alle coincidiren — s. Metaphys.). Die dist. rat. *minima* ist die, wenn der Intellect, ohne irgend welchen formalen Grund oder ohne irgend welches Fundament in der Sache zu haben, doch, nach eigenem Belieben oder wegen seiner intellectuellen Schwäche, sich Unterscheidungen fingirt. Letztere Distinction ist dann die der ratio ratiocinantis, wie oben gesagt; die ersteren beiden Distinctionen sind die der ratio ratiocinatae. *)

---

*) Bei der Lehre von der Distinction in der Metaphysik kommen wir wieder hierauf zurück, um die Sache mit den sogenannten gradus metaphysici vorzunehmen. Diese durch vorliegenden Streit berühmt gewordenen gradus metaphysici sind nichts anderes, als die verschiedenen Grade der Begriffe, in denen wir von dem concreten Sein eines Dings zu dem universalsten und höchsten Begriffe stufenweise aufsteigen z. B. wenn wir in diesem bestimmten Menschen, Petrus, aufstei-

Wie nun Scotus vorstehende Eintheilung der verschiedenen Distinctionen nicht für hinreichend erklärt und noch eine Distinction bildet, um deren Stichhaltigkeit es sich hier handelt, werden wir in dem folgenden §. sehen. — Hier zum Schluß die Erklärung des oben zur Erklärung vorgelegten Ausdrucks „unitas formalis," wie sie aus dem Gesagten resultirt. Unitas formalis bezeichnet diejenige Einheit, welche durch eine bestimmte Form entsteht. So oft die Form wechselt und in dem Maaße, als die Form wechselt, so und in dem Maaße wechselt die Einheit. Formirung ist ja nichts anderes als Differenzirung. Wo also eine Differenz vorhanden oder eintritt, da tritt in dem Maaße eine formale Verschiedenheit, consequent eine *unitas* formalis, ein, in welchem Maaße die Differenz sich einstellt, also entweder actuell, oder virtuell von Seite der Sache. Ist nun von der unitas formalis die Rede, so muß man, wie oben gesagt, wohl beachten, ob von der unitas formalis *in abstracto* (also von der Form allein ohne das Substrat) oder von der unitas formalis *in concreto* spricht. Letztere ist die unitas positiva et absoluta oder die unitas entitatis; erstere ist die unitas negativa et formalis tantum. Die unitas formalis *in concreto* ist die unitas individualis, auch singularis oder numerica genannt, die also in denjenigen Dingen, bei denen von Materie und Form die Rede ist, aus der Gesammtheit und dem Ineinandersein beider constitutiven

---

gend erfassen: homo, rationale, animal, substantia, ens. Hier will Scotus, daß die metaphysischen Grade z. B. animalitas und rationalitas durch eine unitas formalis ex natura rei, also vor jeglicher Operation des Intellects unterschieden seien. Die Frage über die metaphysischen Grade ist also ganz dieselbe Sache, welche wir hierfolgend besprechen wollen.

Principien, dem materiellen, wie dem formellen, resultirt; und diese Einheit, als die vollkommene, faßt dann natürlich die positive und negative Einheit in sich. Da das Materiale, wie wir in der Metaphysik sehen werden, das Princip der Individuation ist, und das Formale als solche die Wesenheit (quidditas — essentia) gibt und diese Wesenheit das Allgemeine ist, so ist zu sagen: unitas formalis conjuncta cum unitate individuationis est unitas entitatis absoluta seu perfecta. Diese positive Einheit ist die Einheit schlechthin, unitas *simpliciter*, während alle andere Einheit eine relative, besser secundum quid ist. — Hiermit können wir übergehen zur Vorlage der Differenz zwischen Scotus und Thomas.

§. 71.

Die Scotistische Distinction — Lehre des Thomas.

Scotus meinte, die im vorigen §. gegebenen Distinctionen reichten nicht aus. Er vermeinte, noch eine fernere Distinction ausdenken zu müssen, welche als Vermittelung angesehen werden sollte zwischen der distinctio realis und der distinctio rationis. Die distinctio realis mit ihren drei untergeordneten Species geht nämlich so auf die andere Seite der distinctio rationis mit ihren drei untergeordneten Species über, daß die niedrigste Stufe auf jener Seite, nämlich die distinctio virtualis, eben schon die oberste Stufe der distinctio rationis (rationis *ratiocinatae)* abgibt, weil das fundamentum distinctionis in der Sache selbst (in re) vorhanden. Also, die distinctio virtualis, oder was dasselbe

besagt, die distinctio rationis cum fundamento in re soll nach Scotus nicht genügen, sondern eine gemacht werden können und müssen, welche er „distinctio formalis ex natura rei“ oder „distinctio formalis actualis“ genannt wissen will,*) oder auch beide Terminologien zusammengenommen: distinctio formalis actualis ex natura rei.“ Damit soll gesagt werden: außer der Unterscheidung der Sache von der Sache (rei a rei) und außer der Unterscheidung der Sache von dem Modus derselben (rei a modo) soll, bevor zur obengenannten virtuellen Distinction übergegangen wird, zwischen verschiedenen Formalitäten derselben Sachen (inter formalitates ejusdem rei) unterschieden werden z. B. zwischen der animalitas und rationalitas des Menschen. Obschon diese verschiedenen Formalitäten in der Wirklichkeit nur ein und dieselbe Sache sind, an der sie sich befinden, so seie doch, vor aller und jeglicher Operation des Intellects, die eine dieser Formalitäten förmlich (formaliter) verschieden von der anderen, was sofort daraus hervorgehe, daß die eine nicht im Begriffe der anderen eingeschlossen, oder, daß die eine nicht ein constituirendes Moment (intrinsecum constitutivum) der anderen sei. Man merke aber wohl: Scotus will das Alles verstanden wissen „a parte rei;“ sonst wäre ja gar keine Schwierigkeit vorhanden. Deshalb nennt Scotus seine Distinction „formalis actualis:“ formalis in dem

---

*) Diese Scotistische Distinction kann in gleicher Weise als die „distinctio media“ bezeichnet werden, wie in Bezug auf das bekannte wissenschaftliche Problem über die Erkenntniß Gottes eine „scientia media“ ausgedacht und benannt wurde. Thomas will weder in dem einen noch in dem andern Falle von der neuaufgefundenen Mediation etwas wissen. Diese Anm. bleibe bis auf Späteres im Gedächtnisse. —

doppelten Sinne, gegenüber dem „realis“ einer Seits, und ganz in dem besonderen Sinne als die Formalitäten unterscheidend; actualis aber, zum Unterschiede von dem virtuellen Vorhandensein des fraglichen Unterschiedes, so wie der darauf gebauten „distinctio rationis tantum.“ Scotus vermeint also die fraglichen Unterschiede als ein „ex natura rei *actuale*,“ nicht aber „reale“ bezeichnen zu können und zu müssen. Beispielsweise: nehmen wir die Menschen; obwohl die animalitas und rationalitas, als solche betrachtet, zwei ganz verschiedene Dinge sind, so ist doch die humanitas derartig ein Einheitliches, daß es ein und dieselbe identische Form ist, wodurch der Mensch Beides ist als real subsistirend (ex parte rei). *) Dagegen wäre es nach Scotus mit beiden genannten Formalitäten etwa so, wie es mit dem Janus bifrons sich verhält: zwei Antlitze — Ein Kopf.

Dagegen nun ist die Lehre des Thomas, daß die genannten Unterschiede zwar actualiter durch den Intellect gemacht werden und mit Recht gemacht werden müssen, weil diese Unterschiede fundamentaliter und virtualiter in der einheitlichen Sache vorhanden sind; daß es aber der Sache

---

*) Es sei bei dieser ganzen Lehre weiterhin auf die Physik (forma substantialis — forma compositi) verwiesen, wo dieselbe Abweichung des Scotus von Thomas wiederkehrt. Nach Thomas hat jedes compositum substantiale nur eine einzige substantiale Form, wodurch es ist, nicht aber, außer einer Totalform, noch Partialformen, noch auch anderartige substantiale Formen. — Noch sei bemerkt, daß Scotus im Zugestehen der oben genannten Formalitäten sehr freigebig ist, so daß er die essentia divina definirt als „cumulus perfectionum et formalitatum.“

nach (ex natura rei — also ante operationem intellectus) ein und dieselbe untheilbare, einfache Form ist, wodurch das einheitliche Ding eben ist (una indivisibilis simplex forma et formalitas). Wegen der Fülle, Reichhaltigkeit oder, so zu sagen, Fruchtbarkeit dieser einheitlichen Form aber kann der Intellect dieselbe auflösen in verschiedene Begriffe und in diesen, einzeln und zusammengenommen, die Sache erfassen. Diese Distinction ist aber blos eine Sache des Intellects, der sich durch seine eigene Operation die Begriffe, auf Grund des gegebenen Fundaments, bildet. Beispielsweise: wie in einem Kreise, in welchem die von dem Mittelpunkte auslaufenden Radien sämmtlich ein und denselben identischen Mittelpunkt mit einander gemein haben, so daß also virtuell dieser Eine Mittelpunct eben so viele Puncte in sich schließt, als Radien auslaufen oder auslaufen können. Nach Thomas ist also die Form, durch welche das concrete, singuläre Ding subsistirt, eine einzige identische Form ohne alle weitere distincte reale Formalitäten innerhalb dieser Form. Daß die forma essentialis aber in der Wirklichkeit nur als forma singularis subsistirt, rührt bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen von der M a t e r i e, als dem principium individuationis, her, weil diese Materie, als das principium quantitatis, in keiner anderen Weise jene universale Form aufnehmen kann, und weil jene Form wesentlich die Aufnahme der Materie in sich schließt. Denn, wie wir in der Physik gesehen, auch die Materie gehört zum Wesen der in dieser Weise zusammengesetzten Dinge, und die forma essentialis, als solche genommen, ist nur in incompleter Weise das Wesen (essentia, sed incompleta, si respiciatur s u b s i s t e n t i a).

§. 72.

Begründung der Lehre des Thomas.

Zuvörderst: die von Scotus erdachte Distinction ist gar nicht nothwendig, sondern völlig überflüssig. Denn die Thomistische distinctio virtualis leistet Alles das, was die Scotistische distinctio formalis actualis leisten soll. Was nämlich einem Anderen äquivalent ist, vermag Alles das zu leisten, was dieses Andere zu leisten vermag, wenn es vorhanden wäre. So thut mir eine Goldmünze, welche zwei Silbermünzen an Werth gleichkommt, bezüglich des Werthes dieselben Dienste, wie die zwei Silbermünzen, wenn diese vorhanden wären; gleicher Weise in dem vorhergebrauchten Beispiele von dem Centrum eines Kreises: der eine identische Mittelpunct, virtuell vielfach, bildet das Ende eben so vieler Linien, als Radien nach der Peripherie gezogen werden, der Eine Punct leistet also eben das, was zahlreiche Puncte leisten würden, wenn sie vorhanden wären. Virtuell sind die vielen Puncte in dem Einen Puncte des Centrums erhalten.

Ferner: nehmen wir den vorhin vorgelegten dreifachen Zustand der Dinge, nämlich den status naturae *secundum se, in individuis* und *in intellectu,* so leuchtet unschwer ein, daß die Universalität nicht der Natur an sich (in statu secundum se) zukommt, noch auch der Natur als in concretem Zustande, welcher der der individuellen Singularität ist (in statu individuali): also erübrigt nur der intellectuelle Zustand (status in intellectu), in welchem die Universalität vorhanden sein kann. Was den ersten Theil dieser Schlußfolge, nämlich rücksichtlich des Zustandes der Natur

an sich, anbetrifft, so ist evident, daß das, was der Natur an sich zukommt, jedem Dinge zukommt, welches jene Natur (Wesenheit) besitzt, — denn sie kommt ihm ja eben wesentlich zu. Was aber einer Sache wesentlich zukommt, das kommt allen Dingen zu, welche diese Wesenheit haben. So kommt jedem Dreieck zu, aus drei Linien zu bestehen, weil damit ein wesentliches Attribut des Dreiecks besagt ist. Offenbar kommt nun aber die Universalität als solche nicht jedem Dinge zu, das die wesentliche Natur besitzt; denn Niemand wird sich doch beikommen lassen, zu sagen: Petrus d. h. dieser concrete Mensch als solcher, ist universal, wiewohl er ein Mensch ist. Dazu kommt: wäre die Natur an sich universal, so würde folgen, daß alle Substanzen wesentlich ein unum seien, nach der Definition von Universale als *unum* in multis. Nun ist aber in allen singulären Dingen die ratio substantiae. Also würden alle Substanzen wesentlich Eines sein, — während doch die Scotisten die specifische Verschiedenheit der Naturen festhalten.

Was den andern Theil der obigen Schlußfolge betrifft, nämlich rücksichtlich des concret singulären Zustandes der Natur, so leuchtet eben so unschwer ein, daß, wie „singulär" und „universal" sich entgegengesetzt ist, die singuläre Natur als solche nicht universal sein kann. Die Natur ist ja ein und dasselbe Ding, was das Individuum ist, sonst wäre ja das Individuum nicht das, was es eben ist. Also: wenn die Individuen getheilt sind, muß auch die Natur getheilt sein in den Individuen und durch die Individuen, nach dem Satze: „fieri nequit, ut eorum, quae sunt unum et idem, unum dividatur aliis indivisis" (Thom.). *) Gegen den

*) Man beachte, daß wir, weil gegen Scotus allein argumentirend, überall blos von der negativen Einheit sprechen

hier gebrauchten Beweis (gegen die Worte nämlich: „die Natur ist ja ein und dasselbe Ding, was das Individuum ist") läßt sich nicht einwenden, daß diese Singularität blos zufällig (per accidens) eintrete. Denn es bleibt sich ganz gleich, in welcher Weise die Singularität bewirkt wird; genug, sie ist vorhanden, und genug, daß es eben nichts Anderes sein kann, was singulär ist, als die Natur, die das Ding ausmacht. So bleibt es sich ganz gleich, in welcher Weise ich den Tod sterbe, ob per naturam, oder per accidens durch Gewalt, — der Tod ist und bleibt, was er ist, — der Tod. Oder: damit ich der völlig rechtmäßige Besitzer einer Sache sei z. B. eines Hauses, ist es nicht nothwendig, daß ich dasselbe wegen aller oder vieler verschiedener Titel oder Rechtsgründe besitze; ein einziger Titel, sei's des Kaufs oder der Schenkung oder der Erbschaft, genügt vollends, um mich in den rechtmäßigen Besitz zu bringen. Es wäre aber absurd, sagen zu wollen: „Petrus ist nicht gestorben per se, sondern per accidens; Petrus bleibt also per se lebendig, — nicht aber per accidens" — oder: „Paulus ist im Be-

---

Sollte die positive Einheit gemeint sein, so wäre die obige Schlußfolgerung diese: In allen singulären Dingen befindet sich eben die Wesenheit der Substanz (ratio substantiae). Wäre also die ratio substantiae, an sich genommen ein unum positive, so wären alle Substanzen wesentlich Eines auch positiv genommen — also es gäbe nur Eine Substanz. Das ist der Spinozismus. Den Scotus trifft aber diese Schlußfolgerung nicht, weil er nicht die positive, sondern blos die negative Einheit (mit Thomas) behauptete; aber er meinte, es könne die von ihm genannte formale Einheit bestehen mit der materialen Theilung derselben Natur in den Individuen.

sitze des Hauses durch Erbschaft, nicht aber durch Kauf und Schenkung — also ist er nicht in jeder Hinsicht vollgültiger Besitzer.“ Deßhalb wiederholt Thomas immer: „formae rerum consistunt in indivisibili, et non admittunt neque magis neque minus.“

Wenn nun Scotus sagt, die Natur sei der Sache nach oder in Wirklichkeit Eins mit den singulären Dingen (naturam *realiter* esse eandem seu idem cum individuis), nicht aber formell (formaliter actualiter) und daß deßhalb, trotz der Multiplication der Individuen, die Natur nicht multiplicirt, nicht getheilt werde: so muß doch zugegeben werden, daß bei Sonderung der Natur in den Individuen die Natur doch eben selbst getheilt wird und in jedem Individuum als distincte vorhanden ist; also ist die Antwort des Scotus keine Antwort, sondern ein Hinausschieben der Frage, wie die distincten Naturen universal werden. Daß aber zugegeben werden muß, daß, bei Sonderung der Natur in den Individuen die Natur selbst getheilt werde, beruht sowohl auf dem formalen Effect der Accidenzen, als auch auf dem Axiom: divisa re, dividitur quicquid identificatur cum re. Der formale Effect, welcher durch die Individuationsprincipien gesetzt wird und wodurch also die singuläre Natur entsteht, kann eben kein anderer sein, als ein individueller, singulärer, weil Dinge, die ihrer Natur nach singulär sind, auch nur singuläre Wirkungen hervorbringen konnen (nemo dat quod non habet). Diese singuläre Wirkung ist aber die, daß durch Hinzutritt der Individuationsprincipien diese numerisch Eine Natur geschieden wird von jener numerisch Einen Natur, folglich von allen anderen in gleicher Weise geschiedenen Dingen, wie z. B. diese Feder, welche ich brauche, eben dadurch eine andere ist, als die, welche du brauchst, und also in keiner Weise der Sache nach

eine gemeinschaftliche (communis universalis) ist. Was dann das genannte Axiom betrifft, so gesteht Scotus den zu subsumirenden Untersatz, nämlich: „natura realiter saltem identificatur cum singularibus" ja selbst zu. Also folgt: auf die Theilung in singuläre Dinge folgt die Theilung der Natur (ad divisionem singularium dividitur natura).

Die von Scotus gegen diese Schlußfolge vorgebrachte Einwendung ist keine andere, als die, daß eine Theilung per accidens et materialiter, nicht aber per se et formaliter dadurch bewirkt würde. Diese Distinction habe ich oben schon vorgebracht. Man erinnere sich an das gebrauchte Beispiel: „Petrus ist gestorben per accidens, nicht per se, — also ist er noch lebend per se." Das wäre eine gar curiose Distinction. Tod ist Tod — woher immer er ein Tod sein mag. Man sieht hier den Satz: formae rerum non admittunt neque magis neque minus in seiner evidenten rigurosen Strenge. Die universale Form (in ideali) wird, ohne ihr Wesen aufzugeben, eine singuläre Form (in reali), indem die Singularität bewirkt wird durch die Realisation in dem aufgenommenen Substrat. Hält man diese Distinction zwischen der idealen und realen Region ein und desselben Dings vor Augen, so kann nur eine spitzfindige Dialectik Schwierigkeiten darin finden wollen, wie das universale Ding in einer Region ein singuläres wird in einer anderen Region, also insofern, wenn man's recht verstehen will, wesentlich ein anderes wird, weil irgend welche Veränderung oder Formation, sei's auch die allergeringste per accidens, eintritt und so die wesentliche Scheidung zwischen ideal und real vollbringt. Auf der Nichtbeachtung dieser Wahrheit, daß nämlich ein und dasselbe identische Ding universal ist in ordine ideali s. logico, aber singulär in ordine reali s.

concreto scheint mir die ganze Opposition des Scotus gegen Thomas zu beruhen.

Wenn dann die Scotisten so argumentiren: die menschliche Natur z. B. in Petrus und Paulus muß vor jeglicher Operation des Intellects **Eine** sein, weil ja beide, der Petrus wie der Paulus vor jeglicher Operation des Intellects zu **derselben** species gehören: so beruht diese Argumentation einmal, nach dem unmittelbar vorher Gesagten, auf der Verwechselung des idealen und realen Gebiets, dann auf einer petitio principii und endlich auf der Verwechselung der unitas negativa et similitudinis mit der unitas positiva seu entitatis. Nehmen wir diese Fehler einzeln. Erstens ist eine Verwechselung des idealen und realen Gebiets vorhanden; die Natur von Petrus und Paulus ist Eine in ordine ideali, nicht aber in ordine reali. — Zweitens ist die Verwechselung der unitas similitudinis mit der unitas entitatis vorhanden: denn in ordine reali ist die Einheit nur die der Conformität, indem nämlich die verschiedentlich und getrennt vorhandenen beiden Wesenheiten, des Petrus und des Paulus, nicht specifisch formell von einander abweichen, wie z. B. die Natur des Menschen und des Löwen; sondern eine derartige Aehnlichkeit mit einander haben, daß sie ein hinreichendes Fundament bieten, sie unter einer formalen Einheit zu erfassen, und das ist eben nichts anderes, als die specifica unitas similitudinis. Aber diese similitudo, vom Object aus gefaßt, reicht nicht hin, um ein Universale zu sein, weil das Universale nicht ein simile in multis, sondern ein idem in multis ist. Während jedoch von Seite des realen Objects blos die unitas similitudinis in natura vorhanden ist, entsteht im Intellect durch die Operation des Intellects die identitas naturae als Universale, da nicht die Dinge selbst, sondern deren species intelligibiles im Intel-

tecte sind. — Drittens, es ist eine petitio principii vorhanden: denn von „derselben species“ vor der Operation des Intellects sprechen zu können, das ist ja eben die Frage! Daß der Intellect die species bildet, dazu reicht aber hin, daß sie fundamentaliter in den Objecten vorhanden ist. Deßhalb wird ja eben die universale Natur als **negative** Einheit bezeichnet, insofern sie nämlich nicht getheilt wird durch wesentliche Attribute, welche die Wesenheit selbst constituiren. Aber die Natur selbst wird getheilt in den Individuen als numerisch vielfache durch die materiellen Principien, nicht durch formelle.

Schließlich sei, als an die Hauptsache in all dem Gesagten, nochmals an die oben citirten Worte des Meisters der Schule erinnert: „natura ex se ipsa neque est *una*, neque *multiplex*, sed *indifferens* ad unitatem in intellectu, sicut ad pluralitatem in individuis.“ Wenn aber die Natur in allen Individuen mit einer einzigen Definition definirt wird, so ist wohl zu beachten, daß die Natur nicht definirt wird, wie sie in den Individuen existirt (prout *existit* in individuis), sondern wie sie erfaßt wird vom Intellecte (prout *concipitur* ab intellectu), da ja die Definition eine Operation des Intellects ist; also kurz: es sind von Seiten der Sache genera und species vorhanden materialiter, nicht aber formaliter. — Das Uebrige siehe in der Metaphysik über „Distinction.“ *)

---

*) Es wird nicht unlieb sein, die Application auf die göttliche Natur zu sehen. Wollte man nämlich sagen: die göttliche Natur wäre Eine, nicht blos unitate similitudinis, sondern auch unitate identitatis in pluribus (sc. personis), also wäre wenigst die göttliche Natur universal von Seite der Sache (a parte rei), so ist zu antworten: die Eine göttliche Na-

§. 73.

Dritter Artikel:

Durch welche Operation des Intellects die Universalität entsteht.

Die Erkenntnißtheorie, so wie namentlich die Lehre von dem intellectus agens (siehe I. B. m. „Schule ꝛc." und „Supplement zum I. B.) als bekannt voraussetzend, erinnere ich nur betreffs des intellectus agens daran, daß dieser jeder Erkenntniß vorausgeht, daß durch seine Verarbeitung des Objects die Erkenntniß erst möglich wird (daher intellectus *possibilis)*, weil durch ihn die species *intelligibilis* gebildet wird mittelst **Abstraction.**

Um nun die Antwort auf die überschriftliche Frage zu geben, muß der Unterschied zwischen universale *metaphysicum* und universale *logicum*, wie oben vorgelegt, beachtet werden; es kommt hier gerade auf die specifische Differenz zwischen beiden an, um die specifische Antwort rücksichtlich des Einen und des Anderen leicht zu finden. Wir sagten: das universale metaphysicum oder universale in essendo ist nichts anderes, als die Wesenheit der Dinge ohne die singuläre Individualität derselben (natura sine individuis menti re-

---

tur ist in Mehreren nicht pluralitate absoluta et naturali, sondern vielmehr pluralitate relativa et personali (was „Relation" ist, wird in der Theologie gelehrt werden). Deßhalb wird die göttliche Natur, obschon in Mehreren, doch nicht vielfach (multiplex), und bleibt vollkommen singulär (perfecte singularis).

praesentata) oder die Natur als purificirt von Einzeldingen (unum abstractum a multis), wobei der Nachdruck auf der Wesenheit als solcher liegt. Dagegen das universale logicum oder universale in praedicando oder universale formale ist eine Einheit mit Rücksicht auf die Vielheit (unum *respiciens multa)*, also Eins verglichen mit Vielem, wie das Höhere mit dem Niederen, oder das Umfassende mit dem Umfaßten (unum comparatum ad multa ut superius ad sua inferiora), wobei der Nachdruck auf der Relation zu den Vielheiten liegt, wobei also, der Logik gemäß, eine **Verhältniß**wahrheit in den Sachen, nicht die Sache selbst, gefaßt wird. Verhältnißwahrheiten werden aber nur erkannt durch einen Vergleich (comparatio), der zu der erstgenannten Operation noch hinzukommen muß.

Nach dem Gesagten ist also die Antwort zu geben: das metaphysische Universale entsteht durch **Abstraction**, das logische Universale durch **Comparation.** Unter Abstraction verstehen wir hier die im engeren Sinne. Es ist früher gesagt worden, daß die Abstraction im weiteren Sinne eine doppelte ist: die abstractio im engeren Sinne, und die praecisio. Die abstractio im engeren Sinne nennen wir schlechthin Abstraction. Sie ist die Operation des intellectus *agens*, während die praecisio, als diejenige Operation, welche in schon abstrahirten Dingen das Eine betrachtet, von dem Anderen aber zeitweilig absieht, eine Thätigkeit des intellectus *possibilis* ist. — Unter Comparation verstehen wir hier die comparatio *simplex*, nicht die comparatio *composita.* Das ist nämlich die doppelte Art der Comparation. Die comparatio *simplex* concipirt einfach die Natur als beziehbar auf das Umfaßte (concipit naturam ut ordinabilem ad inferiora) z. B. die humanitas als beziehbar auf Petrus und Paulus. Die compa-

ratio *composita* sagt diese Natur von dem Umfaßten wirklich aus z. B. Petrus est homo. Diese Aussage ist nicht erst nothwendig, um das universale logicum zu bilden; es genügt die erste Art, die der einfachen Comparation.

§. 74.

Beweis für den Lehrsatz im vorhergehenden §.

Wenn die gemachte Unterscheidung zwischen dem metaphysischen und logischen Universale festgehalten wird, so kann die respective Antwort um so weniger Schwierigkeiten unterliegen, als die Thomistische Lehre rücksichtlich der blos fundamentalen Realität der Universalien in den objectiven Dingen als wahr gelten muß. Thomas nennt ausdrücklich die species intelligibiles, welche durch Abstraction gebildet werden, universale Species. „Intellectus noster intelligit *abstrahendo* speciem intelligibilem ab hujusmodi (d. i. der singulären) materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est *universale*“ (Sa. theol. p. 1. q. 86. a. 1.). Und: „Una et eadem natura, quae singularis erat et individuabatur per materiam in singularibus hominibus, fit postea *universalis* per actionem intellectus *depurantis* ipsam a conditionibus materialibus“ (Opusc. 55.). Alles was wirklich ist oder subsistirt, ist als dieses bestimmte Etwas (hoc aliquid) singulär und zwar eben deßhalb und dadurch, daß es nicht ein Anderes ist. Wie diese Singularität in verschiedenen Regionen der Wesen eine

verschieden begründete ist, werden wir später sehen, so wie, daß in dieser sensiblen materiellen Region die Singularität von der Materie herrührt, speciell rücksichtlich der Seele bei der ihr wesentlichen auf die Materie hingerichteten Tauglichkeit zur Information der Materie (aptitudo ad materiam). Die Individuationsprincipien (conditiones individuales, materiales seu numericae) sind gewisse Accidenzen, sei's reelle oder intellectuelle (realia seu rationis), die einer Seits nicht zum Wesen der Dinge gehören, anderer Seits aber immer in dem reellen Gebiete der Dinge die Wesenheiten nothwendig begleiten, so daß die Wesenheit nie existirt (a parte rei), als nur unter jenen individuellen Accidenzen. Später darüber mehr.*) Der Intellect fragt nun aber eben vermöge seiner eigensten Natur nach dem Wesen, und erfaßt überall nur das Wesen, sei's direct oder indirect. Deßhalb muß er die das Wesen begleitenden Accidenzen zuvor abstreifen (abstrahere) Dahin gehört vor Allen die numerische Differenz, mit welcher die actuale Existenz, unmittelbar folgend, verbunden ist. Mit der numerischen Differenz ist das Gebundensein an Zeit und Raum unmittelbar gesetzt. Mit dem Gebundensein an Zeit und

---

*) Wenn Jourdain („philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, 1858." II. t. p. 382 sqq.) die scholastische Lehre über die Individuation schwach, ja frivol findet, so wird sich dem entgegen herausstellen, daß diese Epitheta auf den Corrector Jourdain selbst zurückfallen. Merkwürdig: man hebt erst, wie Jourdain, den englischen Meister himmelan — über Alles, um ihn dann in Sachen zu corrigiren, in denen sich gerade sein Genie zeigte! Also: man scheint sich selbst, als Corrector, durch jene Erhebung desto höher heben zu wollen. Wie Jourdain, so auch Andere! —

Raum sind weitere Besonderheiten (forma, figura, parentes, patria, nomen etc.) gegeben. Das Abstreifen und Nichtbeachten dieser Besonderheiten, der conditiones temporis et spatii s. conditiones *hic est nunc*, ist die Action, welche wir Abstrahiren nennen d. h. abstrahere accidentia ab essentia et extrahere essentiam ex re accidentibus circumdata. Die Erklärung von Abstraction gegeben zu haben, genügt aber, um den Beweis geliefert zu haben, daß das metaphysische Universale, welches eben das Wesen, also die Sache mit ihren wesentlichen Attributen (natura secundum se et secundum praedicata essentialia) bietet, nur durch Abstraction entstehen kann, oder man müßte entweder das eigenthümliche Object des Intellects, oder den Unterschied zwischen Essenz und Accidenz leugnen. Kurz wäre also so zu argumentiren: die metaphisischen Universalien sind Wesenheiten, welche in vielen Dingen existiren (oder existiren können). Die Wesenheiten sind aber nicht universal, so wie sie in den vielen Dingen subsistiren (denn so sind sie verschiedene — diversae): also müssen dieselben, um universal zu werden, aus den vielen Dingen abstrahirt werden.

Der zweite Theil des Lehrsatzes war: daß das logische Universale durch einfache Comparation (per comparationem) entsteht. Der einfache Beweis ist dieser: das logische Universale ist das universale in praedicando, oder, was dasselbe ist, die natura ut praedicabilis de multis. Nun kann aber offenbar eine Sache nicht von anderen Sachen ausgesagt werden, als nur durch wechselseitigen Vergleich mit einander, insofern das Höhere oder Umfassende gefaßt wird als beziehbar auf das Niedere oder Umfaßte. Das aber ist eben die simplex comparatio, die wir gefordert haben. Oder so: das logische Uni-

versale ist ein **unum respiciens plura** d. h. ein Eines, das sich auf Vieles bezieht. Nun bezieht sich aber die abstrahirte Natur als abstracte Natur oder als solche noch nicht auf die Vielheit, sondern diese Beziehung fügt zu der abstracten Natur als solcher Etwas hinzu, nämlich eben die Relation (**ut patet in terminis**). Diese Relation ist aber nichts anderes, als die **simplex comparatio.** Bezüglich des genommenen Untersatzes, von dem ich gesagt, daß er in seinen Terminen selbst einleuchte, erinnere ich blos daran, daß die Abstraction eben darin besteht, die Natur ohne irgend welche Beziehung auf die Individuen zu fassen, wogegen die Comparation eben diese Beziehung besagt. Man denke nur an die oben gegebene Erklärung des **universale logicum,** in welcher gesagt wurde, daß dasselbe gerade in dem Verhältniß der Superiorität des Einen über das Viele, des Höheren über das eingeschlossene Niedere bestehe. Wenn daher Thomas von dem logischen Universale spricht, so sagt er: „**relationem universalitatis intellectus adinvenit considerando ordinem ejus, quod est in intellectu, ad res, quae sunt extra intellectum**“ (**q. 7. de potentia a. 11.**) oder: „**naturam fieri universalem, quatenus cognoscitur ut participabilis ab inferioribus**“ (**Opusc. 56.**). Damit ist die Relation der universellen Natur zu den Individuen bezeichnet. Wenn er aber von dem metaphysischen Universale spricht, so sagt er: „**naturam fieri universalem per abstractionem.**“ (**Sa. theol. p. 1. q. 86. a. 1.**). Wenn Thomas an einigen Stellen zu sagen scheint, die abstracte Natur sei auch logisch universal, so ist das so zu verstehen, daß er nicht **formaliter,** sondern blos **fundamentaliter** das logische Universale mit dem abstrahirten metaphysischen Universale gegeben sein läßt; denn, wie früher

gesagt, das metaphysische Universale ist das unmittelbare Fundament für das logische Universale. Durch die zu der metaphysischen, durch Abstraction gewonnenen, universalen Natur hinzukommende comparatio superioris ad inferiora entsteht im eigentlichen Sinne oder formaliter das universale logicum. Man hüte sich also, die entgegnende Alternative: die abstrahirte Natur ist entweder singulär oder formaliter universell, — sie ist aber nicht singulär, also ist sie formaliter universell und folglich entsteht das formale Universale in jeder Hinsicht nur durch Abstraction — ich sage, man hüte sich, diese Alternative zuzugestehen. Sie ist falsch. Denn zwischen dem singulare und dem formaliter universale oder dem universale logicum gibt es ein Mittleres, und das ist das Universale metaphysicum, von welchem ich so eben sagte, daß es nicht formaliter, sondern nur fundamentaliter als ein Universale bezeichnet werden muß. Man halte nur die früher gegebene scharfe Distinction zwischen dem logischen und metaphysischen Universale fest, sowie namentlich, daß die Bezeichnung „Universale" im formalen und stricten Sinne dem logischen Universale angehört, wie ebenfalls früher hervorgehoben wurde, und weßhalb wir den metaphisischen Universalien einen eigenen Namen, Categorien nämlich, geben.

§. 75.

Zweite Quästion.

Eigenthümlichkeiten der Universalien.

Als Eigenthümlichkeiten der Universalien gibt man gewöhnlich folgende zwei an: 1) die perpetuitas (quod sint pepetua) und 2) die praedicabilitas (quod sint praedicabilia). Doch fügt man diesen beiden auch noch wohl zu: 3) die facilior cognoscibilitas (quod sint *notiora singularibus).* Letzteres dürfte wohl besser als eine Proprietät unseres Intellects, als der Universalien gefaßt werden. Die beiden erstgenannten Eigenschaften leuchten als Proprietäten der Universalien leicht ein. Denn dds universale *in essendo* hat sofort zur nothwendigen Folge, daß es, als seiend in Vielen, von diesen Vielen ausgesagt werden kann, also ein universale *in praedicando* oder ein praedicabile de multis ist, nach dem Axiom: „praedicari sequitur ad esse." Ebenso folgt daraus, daß das Universale die von den wandelbaren singulären Particularitäten abstrahirte Natur ist, sofort, daß das Universale von der Wirklichkeit der Existenz ganz absieht, von welcher Existenz der Satz gilt: existentia non est nisi singularium. Mithin sieht das Universale von jeglicher Zeitbewegung (als der mensura existentiae) ab, insofern dasselbe die Dinge erfaßt als nicht gebunden an die Zeit, folglich in so weit als unabhängig von der Zeit. Das aber ist die genannte perpetuitas. — Was die dritte angegebene Eigenthümlichkeit betrifft, so kann dieselbe als eine proprietas per accidens beibehalten und von den andern beiden unterschieden werden.

§. 76.

Erklärung der Proprietäten.

Erster Artikel:

Die perpetuitas der Universalien.

Die den Universalien eignende Ewigkeit ist nicht als positive, sondern nur als negative zu verstehen. Der Unterschied zwischen positiv ewig und negativ ewig ist früher schon so angegeben, daß das „positiv ewig" alle Zeiten, jegliche Zeitdauer in sich schließt, wegen seiner Fülle des Seins in sich befaßt und so darüber hinausgeht. In diesem Sinne wird von Gott gesagt, daß er sei positive perpetuus seu aeternus. Das „negativ ewig" dagegen sieht von aller Zeit ab, betrachtet die Dinge, ohne irgendwie auf Zeitdifferenzen Rücksicht zu nehmen. In letzterem Sinn, also als „negativ ewig" ist hier die Ewigkeit zu nehmen und ist also näher unser überschriftlicher Satz so zu fassen: universalia sunt *negative* perpetua. So Thomas Sa. theol. p. 1. q. 16. a. 7. ad 2: „aliquid esse semper et ubique potest intelligi dupliciter: uno modo, quia habet in se, unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se, quo determinetur ad aliquem locum, vel tempus. sicut materia prima dicitur esse *una*, non quia habet unam formam, sicut homo est *unus* ab unitate unius formae, sed per *remotionem* (d. i. negativ) omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum quodli-

bet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna (d. i. positive), nisi in intellectu, si quis sit aeternus." Vergleiche Thomas Quodl. 11. a. 1. ad 2. „universale dicitur esse ubique et semper, magis per remotionem, quam per positionem. Non enim dicitur esse ubique et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore, sed quia abstrahit ab his, quae determinatum locum et determinatum tempus habent." Wobei sogleich bemerkt sei, daß, wenn kein Intellect existirte, auch nicht der göttliche, in welchem die ewigen Wahrheiten z. B. zwei mal zwei ist vier, vorhanden, dann auch selbstredend keine Wahrheit ewig wäre, weil überhaupt keine Wahrheit wäre: „si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna." (l. c. in corp. art.).

Zur größeren Deutlichkeit erinnere man sich daran, daß die universale Natur in einem dreifachen Zustande genommen werden kann, nämlich 1) secundum se; 2) prout existentis in singularibus; 3) prout sunt in intellectu; (q. 5. de potent. a. 9. ad 16) — oder, mit andern Worten, das „sein" kann (nach Thomas dist. 33. a. 1.) in dreifacher Weise verstanden werden: 1) „esse" pro *essentia;* 2) „esse" pro existentia; 3) „esse" pro identitate unius cum alio in veritate propositionis d. i. Sein als Wesenheit; Sein als concrete Wirklichkeit oder Existenz; und Sein als verbalische Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte. In beiden ersteren Bedeutungen wird das Wort „Sein" substantivisch, in letzterer Bedeutung adjectivisch genommen, wie man es sonst auszudrücken pflegt.

Nehmen wir nun diese einzelnen Status oder Uni-

versalien, so leuchtet rücksichtlich des ersten die negative Ewigkeit leicht ein. Denn die Natur an sich betrachtet, schließt in keiner Weise als zu ihrer Wesenheit gehörig in sich, daß sie zu dieser oder jener Zeit existire, sieht vielmehr geradezu von jeglicher Zeitdifferenz ab. Man sieht hier die Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen Essenz und Existenz. Letztere hat mit ersterer in allen Dingen, die nicht das Absolute, Gott, selbst sind, nichts wesentlich zu schaffen. Das Dreieck z. B. in seiner Wesenheit ist und bleibt ewig ein Dreieck, wenn auch kein einziges Dreieck existirt; der Mensch ist wesentlich, also ewig und unveränderlich, ein animal rationale, wenn auch kein einziger Mensch jemals existirt. Wenn die Wirklichkeit der Existenz zu den Wesenheiten hinzukommt, so wird selbstredend nichts an der Wesenheit verändert.

Was den zweitgenannten Status der Universalien betrifft, den der Existenz nämlich in den singulären Dingen: so existirt die universale Natur natürlich nur dann, wenn die singulären Dinge existiren (existunt, quando existunt sua singularia), nicht aber sonst, wie aus dem früher Gesagten einleuchtend ist. Da sie aber immer sind, sobald und so lange ihre singulären Existenzen sind und dann wieder von jeglicher Zeitdifferenz bei ihnen abstrahirt wird, so können sie auch in dieser Rücksicht als „negativ ewig" bezeichnet werden.

Drittens endlich, rücksichtlich des Seins im Intellect d. i. hier rücksichtlich des rein idealen Seins, welches seiner Natur nach von der Realität des Seins absieht und bloß in intellectuellen Verhältnißwahrheiten besteht, die wir früher als „rein ideale" Wahrheiten bezeichnet haben: so gilt auch hier dasselbe. Diese idealen Wahrheiten, die wir in der Satzcomposition ausdrücken, setzen die

Identität des Prädicats mit dem Subject voraus. Wo immer also diese Identität eine wesentliche und also nothwendige, da ist in gleicher Weise eine ewige Wahrheit, wie in den Wesenheiten der Dinge. So ist der Satz: idem non potest simul esse et non esse, und in gleicher Weise alle universellen nothwendigen Sätze, ewig, wenn auch von jeglicher Existenz abgesehen wird. In diesem Sinne sagt Augustinus, daß wenn auch keine Welt existirte, es doch immer wahr wäre, daß sieben und drei zehn ausmache: „nullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem.“ (l. 2. de lib. arb. c. 8.). Da diese Verhältnißwahrheiten, die sich in dem Satze aussprechen, ihrer Natur nach und weiterhin in der Schlußfolge mit der Existenz und Contingenz der Dinge gar nichts zu schaffen haben, da sie nichts anderes, als das nothwendige Mittel sind, welches der Intellect haben, absolut haben muß, um sein Object, die nothwendige Wahrheit, kennen zu lernen: so leuchtet ein, wie auch in dieser dritten Rücksicht den Universalien das „negativ ewig“ als Eigenthümlichkeit zukommt. Uebrigens gilt das Gesagte nicht blos von den vorher gemeinten idealen allgemeinen Verhältnißwahrheiten sondern auch von jeder einfachen Begriffsfassung als simplex perceptio intellectualis; denn der Intellect erfaßt Alles, was immer er erfaßt, als wesenhaft, als nothwendig, als ewig und unveränderlich. Deßhalb ist auch in der simplex perceptio intellectualis nie eine Unwahrheit, so lange von der Existenz des Vorgestellten abstrahirt wird, wie das früher schon an verschiedenen Orten gezeigt worden. Man erinnere sich an die Sätze: „falsitas non est in intellectu simpliciter percipienti“ und „falsitas non est nisi in intellectu com-

ponente et dividente i. e. judicante" (Thom.). Alle Wahrheit ist aber ewig, insofern von der concreten Wirklichkeit abgesehen wird, versteht sich hier betreffs der creatürlichen oder contingenten Dinge.

§. 77.

Zweiter Artikel:

Die praedicabilitas der Universalien.

Die zweite Eigenthümlichkeit der Universalien ist die praedicabilitas (Aussagbarkeit) d. i. diejenige Eigenthümlichkeit, vermöge welcher das Universale von dem unter ihm Enthaltenen ausgesagt werden kann. Diese Eigenthümlichkeit beruht darauf, daß das Universale identisch ist mit dem unter ihm Enthaltenen. Denn jedes Aussagen des Einen vom einem Anderen kann nur beruhen auf einer Identität des Einen und des Anderen. Das Wort „sein," durch welches die Aussage geschieht, drückt ja eben nichts anderes aus, als die Identität. So vielerlei also die Identität ist, so mancherlei muß auch die Aussage sein können. Die Identität ist aber eine dreifache: die materiale, die gänzliche oder identische κατ᾽ ἐξοχήν, und die formale. Daher ist auch die praedicatio entweder eine materialis, eine omnimoda s. identica, oder eine formalis. Die praedicatio materialis ist diejenige, in welcher das Subject und Prädicat von Seiten der Sache zwar dasselbe Ding ist, doch aber der Begriff des Einen keineswegs eingeschlossen ist im Begriffe des Anderen z. B. actio est passio — oder: album est

substantia — oder: animalitas est rationalitas; diese Aussagen sind blos materialiter wahr; (und zwar in letzterem Satze, insofern in dem Menschen die animalitas und die rationalitas ein und dieselbe materielle Sache ist); dagegen sind diese Aussagen formaliter genommen falsch, weil der Begriff von actio nicht den der passio, der von album nicht den der substantia, der von animalitas keineswegs den von der rationalitas einschließt. — Die praedicatio identica, die gänzlich identische oder κατ' ἐξοχήν identische Aussage ist die, in welcher das Subject mit dem Prädicat in jeder Rücksicht ein und dasselbe ist z. B. Petrus est Petrus — oder: ensis est gladius (in dem Sinne, daß gladius nicht als ein weiterer Begriff gefaßt wird). — Die praedicatio formalis liegt in der Mitte zwischen der materialen und identischen Aussage und ist diejenige, in welcher das Prädicat mit dem Subjecte nicht gänzlich identisch, noch aber auch formell von demselben verschieden ist, sondern indem Eins das Andere in irgend einer Weise einschließt, theilweise identisch, theilweise verschieden ist; so z. B. homo est animal als praedicatio formalis besagt, daß der homo in dem animal als weiteren generischen Begriff eingeschlossen ist nicht actu, sondern in potentia, und daß der homo das animal actu in sich schließt. — Das worauf bei der praedicatio formalis als der hauptsächlichsten Art der Aussage, das Gewicht zu legen, ist die schon bemerkte **Identität und Diversität**, welche dabei zugleich vorhanden sind, wie das aus all dem über die Natur der Universalien und der Einzeldinge Gesagten von selbst hervorgeht. Es sei daran besonders deßhalb erinnert, um auf die Sophistik der Hegel'schen Identität des Subjects und Prädicats aufmerksam zu machen, eine Identität, welche Hegel in dem Verbindungs-

zeitworte „ist" so finden wollte, um die Gegensätze aller Dinge, auch des „Seins" und des „Nichts" durch diese vermeintliche radicale Identität vermitteln zu wollen. Der Mangel an Distinction und die Confusion der materialen, identischen und formalen Aussage war also der Grund der Hegel'schen pantheistischen Confusionsphilosophie.

Das Speziellere und Genauere über die Art und Weise, wie die praedicatio logica mit Rücksicht auf die verschiedenen Universalien zu geschehen hat, wird erst vollends begründet und verstanden werden können, wenn die Natur und Wesenheit der einzelnen Universalien im Speciellen dargelegt worden ist. So viel, als zunächst hinreicht, ist im Allgemeinen oben §. 59. S. 216 u. ff. mitgetheilt worden in zwei Canones, die man sich fest einpräge. Hier also nur noch Einiges über die Natur der praedicatio im Allgemeinen, weil hier der Hegel'sche Irrthum basirt.

§. 78.

Fortsetzung: über die Natur der praedicatio.

Die Aussage — praedicatio — gehört der zweiten Operation des Intellects an, nämlich dem Urtheilen, sei's dem affirmirenden oder negirenden Urtheilen. Die praedicatio kann also definirt werden als attributio unius ad alterum negando vel affirmando. Das Fundament für die Wahrheit dieser Operation des Intellects muß aber in der Sache selbst liegen, und dieses Fundament ist

nichts anderes, als eben die Einheit oder Identität derjenigen Dinge, von denen das Eine von dem Andern ausgesagt werden soll. „Praedicatio est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis habens tamen fundamentum in re ipsam unitatem eorum, quorum unum dicitur de alio“ (Thom. de ante et ess. c. 4.). Die formalis ratio der Prädication ist also das componere und dividere oder, mit Einem Worte, die conjunctio extremorum. Diese conjunctio ist aber nur möglich durch eine relatio. Das fundamentum relationis ist aber die identitas s. convenientia extremorum für die affirmative, und die diversitas s. disconvenientia für die negative Aussage. Wie aber bei aller Identität doch die Nichtidentität vorhanden in der affirmativen Aussage, lehrt Thomas (Sa. p. 1. q. 13. a. 12.) folgender Maßen: „in qualibet propositione affirmativa requiritur, quod subjectum et praedicatum significent id, quod aliquo modo est *idem* secundum rem et *diversum* secundum rationem, quod patet tam in praedicationibus accidentalibus, quam substantialibus, sicut cum dico *„homo est albus,“* constat quod sunt idem subjecto, sed differunt secundum rationem, quia alia est ratio albi, alia hominis. Et similiter cum dico *„homo est animal,“* id ipsum quod est homo, *vere* est animal, unde praedicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversum ratione.“ Da haben wir ganz deutlich die Identität und Diversität bezeichnet. Die Identität der beiden zu verbindenden Extreme in der Aussage bezeichnet der Intellect durch die Composition vermittelst der Copula in der Prädication, die Diversität aber wird gewahrt durch die distincten Concepte des Sub=

jects und des mit ihm zusammenzunehmenden Prädicats (cf. 1. Percherm. lect. 3.).

Diese Identität und Diversität ist das ganze Fundament für die Wahrheit der Prädication, und man beachte, daß diese Identität und Diversität aber eben sowohl verstanden werden kann von Seite des Modus (ex parte modi significandi), als von Seite der bezeichneten Sache selbst (ex parte rei significatae). So Thomas: in próprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi" (Sa. p. 1. q. 39. a. 4.). Rücksichtlich dieses modus significandi ist vorzüglich zu beachten, ob etwas in concreto, oder in abstracto, ob per modum totius, oder per modum partis genommen worden ist. Diese Verschiedenheit erklärt Thomas: „Circa quodcunque abstracte consideratum hoc habet veritatem, quod non habet in se aliquid extraneum, quod sc. sit praeter essentiam suam, sicut humanitas et albedo et quaecunque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur, ut *quo* aliquid est homo, et albedo, ut *quo* aliquid est album; non est autem aliquid homo formaliter loquendo, nisi per id, quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id, quod pertinet ad rationem albi, — et ideo hujusmodi abstracta nihil in se alienum habere possunt. Aliter autem res se habet in iis, quae significatur *in concreto*; nam homo significatur ut *qui* habet humanitatem, et album, nt *quod* habet albedinem. Ex hoc autem, quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum, quod est oppositum his. Et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam hu-

manitatem vel albedinem. Et haec est ratio, quare albedo vel humanitas significatur per modum partis, et non praedicantur de concretis sicut nec sua pars de suo toto.“ (Opusc. 69. cf. Sa. p. 1. q. 39. a. 4. & 5.).

§. 79.

Fortsetzung.

Daraus geht hervor, daß das abstractum rücksichlich des concretum, abstrahirt in formaler, nicht in totaler Abstraction. Die formale Abstraction (abstractio formalis) ist die, wodurch die Form absieht von der Materie, der Act von der Potenz, das essentiale und proprium von dem extraneum und alienum. Dagegen ist die totale Abstraction (abstractio totalis) die, wodurch das Höhere (superius) von dem Niederen (inferius), das Gemeinschaftliche (commune) von den Individuen absieht, weil dies commune sich wie ein Ganzes (totum) verhält zu dem Niederen, da dieses Niedere in jenem Höheren, Gemeinschaftlichen virtualiter und implicite eingeschlossen ist; das abstractum verhält sich aber zu dem concretum, nicht wie ein Ganzes, sondern wie ein Theil, gleichsam als Form und Act mit Rücksicht auf die Potenz und das Subject. Wie aber das Höhere, Gemeinschaftliche als Ganzes und nicht als Theil genommen werden muß, wird weiter unten bei der speciellen Lehre vom genus explicirt werden, wo gesagt wird, daß das genus als totum *potentiale* gefaßt und ausgesagt werden muß, während zugleich erklärt wird, wie es sowohl die ratio *par-*

lis, als die ratio *totius* besitzt. Daß das „esse partem“ und „esse totum“ nicht dasselbe ist, was „per modum partis oder ratio partis“ und „per modum totius oder ratio totius“ ist, versteht sich von selbst; denn das, was ein Theil ist an sich, kann als Ganzes genommen werden mit Rücksicht auf einen anderen Theil.*)

Aus dem gegebenen Texte des Thomas merke man noch die allgemeine Wahrheit, welche man gewöhnlich so ausdrückt: „quando aliquid convenit alicui *per se,* oppositum ejus nec *per accidens* ei potest convenire;“ Thomas sagt nämlich: „subjectum habens aliquam formam, non prohibetur habere aliquid aliud, *nisi solum,* quod est oppositum illi.“ Das Entgegengesetzte von einer Form, welche ein Subject besitzt, kann in diesem Subjecte eben deßhalb, weil es die entgegengesetzte Form hat, nicht gefunden werden, auch nicht einmal per accidens d. i. per aliud et ratione subjecti.

---

*) „Significari per modum totius et partis non est idem, quod esse partem vel totum; nam etiam id, quod est pars potest significari per modum totius respectu alterius partis, in qua includitur, sicut animalitas sespectu humanitatis, de qua praedicatur. Sed significari per modum totius consistit in hoc, quod significetur aliquid respectu alterius ut includens illud. Significatur autem per modum partis, quando per modum exclusionis significat aliquid, licet in re conjungatur cum illo, quod excludit, et quia in re non datur natura aliqua vel forma ita constituens aliquem gradum, quod excludat ulteriorem perfectionem vel gradum, sed ab eadem forma substantiali plures gradus proveniunt: ideo diximus (in Log.) ex D. Thom., non distingui **gradus metaphysicos** in eadem re, nisi **per rationem.**“ (Johan. a. s. Thom. q. 5. de Univers a. 2.).

Schließlich: aus dem mehr erwähnten Fundamentalsatze, daß die Prädication auf einer Idendität und Diversität beruht als auf ihrem wesentlichen Fundamente, erklärt sich dann sofort die Verschiedenheit und Eintheilung der Prädication, welche Eintheilung eben nichts ist, als der diversus modus habendi identitatem et diversitatem rationis. Zur Vervollständigung der oben schon gegebenen Eintheilungen, nämlich in die identica, materialis und formalis noch Folgendes. Diese gegebene Eintheilung der praedicatio in die identische, materiale und formale reicht zwar vollständig hin; um aber das Fundamentalgesetz der Identität und Diversität mehr und näher hervorzuheben, müssen noch folgende Eintheilungen beachtet werden. Die Prädication ist entweder eine directe oder indirecte. Die praedicatio *directa* ist da, wo das, was den modus formae hat, als Prädicat erscheint (quando id, quod se habet per modum formae, tenet se ex parte praedicati); die praedicatio *indirecta* aber, wenn umgekehrt das Subject als Prädicat erscheint (quando id, quod se habet per modum subjecti, ponitur ex parte pradicati). Unter „subjectum" und „forma" muß man sich hier aber nicht blos das Physische der materia und forma vorstellen, sondern überhaupt und ganz im Allgemeinen das Verhältniß von potentiale und actuale, von actuale und actuans, von inferius und superius verstehen, wie das in jeder Proposition wiederkehrt, nach dem allgemeinen Satze: „omne, quod contrahitur, recipitur in eo, ad quod contrahitur." Also: homo est rationalis wäre eine praedicatio *directa;* dagegen: rationale est homo wäre eine praedicatio indirecta. Selbst wenn Beides, Subject und Prädicat, auf gleicher Linie stehen, wie homo und rationale, bleibt das untergeordnete

Verhältniß von Materie und Form, wenigstens secundum rationem, d. h. der logischen Fassung nach, bestehen. Es leuchtet ein, daß die praedicatio *directa* auf einer identitas *directa*, und die praedicatio *indirecta* auf einer identitas *indirecta* beruht.

Die praedicatio *directa* ist dann wieder entweder eine essentialis oder accidentalis; essentialis, wenn das Prädicat zur inneren constitutiven Wesenheit selbst gehört; accidentalis, wenn es außerhalb der Wesenheit steht. Hier tritt es recht augenfällig hervor, wie man die identitas extremorum, wie sie zu der Aussage nothwendig ist und durch das identische Verbum „ist" nothwendig bezeichnet wird, wohl zu unterscheiden hat von dem connexus extremorum, wie solcher in dem essentialiter und accidentaliter, oder intrinsece und extrinsece das Verhältniß der Extreme der Proposition ausdrückt. Abermals zeigt sich hier, wie die Prädication auf einer Identität und Diversität der Extreme beruht, wie das noch augenfälliger hervortritt in der Eintheilung der praedicatio in die disparata und identica. Die praedicatio *disparata* findet statt, wenn die Extreme keinerlei Convenienz unter sich haben, sich völlig ungleich sind und folglich die Negation der Identität eintritt (z. B. homo non est lapis). Die praedicatio *identica* ist dann vorhanden, wenn die Extreme Eins sind durch völlige Convenienz (z. B. homo est homo). Weil in diesem Falle gar keine Diversität vorhanden, so ist auch für die weitere Erkenntniß nichts damit gewonnen, wenn nicht aus anderen Gründen etwa das Sistiren des weiteren Vordringens im Erkennen formell besagt werden soll durch solche identische Aussage. Genauer: die identische Prädication ist entweder eine materialiter et formaliter iden-

tica, oder materialiter tantum. So ist: homo est homo eine materiell und formell identische Prädication; aber: actio est passio, album est substantia, animalitas est rationalitas, (wie oben die Beispiele genommen wurden) materiell identisch, während von Seite des Formalen der Extreme eine völlige disparitas vorhanden und nur eine praedicatio disparata gebildet werden könnte. Diese materiale Identität ist beispielsweise immer vorhanden, wenn von den Eigenschaften Gottes die Rede ist, wo gesagt werden muß: misericordia est justitia, sapientia est bonitas u. s. w., während formell genommen die Verschiedenheit eintritt. Spricht man nun gewöhnlichhin von der praedicatio identica, so meint man die identitas omnimoda (materialis et formalis), und dann bildet ihr gegenüber die praedicatio *formalis* das Theilungsglied, von dem wir bisher gehandelt haben, als von derjenigen Prädication, welche **theilweise** die Identität, **theilweise** die Diversität bedingt, wie in §. 77 gesagt wurde. —

§. 80.

Dritter Artikel:

Universalia sunt singularibus notiora *quoad nos*.

Im ersten Bande der „Schule ꝛc.“, in der „Erkenntnißtheorie“, im „Supplementbande zum I. Bd.“, so wie im V. Bd. der „Schule ꝛc.“ ist schon in verschiedener Weise die überschriftliche Thesis erklärt und die Wichtigkeit dieser Distinction zwischen dem „quoad nos“ und „in se“ practisch gezeigt worden, so wie auch deren Be-

gründung hinreichend weitläufig vorgelegt ist in dem Verhältnisse unserer sensitiven und intellectuellen Erkenntniß zu einander. Ich fasse also hier das Ganze in zwei Sätzen zusammen, in denen ich den Grund der Distinction mit aufnehme:

1. *Singularia* quoad nos sunt notiora singularibus *cognitione sensitiva.*
2. *Universalia* quoad nos sunt notiora singularibus *cognitione intellectiva.*

Erklärung: Was in der Erkenntniß das Erstere ist, muß bekannter sein, als das, was in der Erkenntniß als Späteres folgt, sonst würde ja das Eine nicht zur Erkenntniß des Andern führen. Nun ist aber, gemäß unserer Erkenntnißtheorie, die, wenn irgend Etwas in der Thomistischen Lehre, vor Allem der Unerschütterlichkeit sich erfreuen wird, unsere sensitive Erkenntniß eher, als unsere intellective, welche letztere auf der ersteren basirt. Die sensitive Erkenntniß befaßt sich aber nur mit der Singularität der zu erkennenden Dinge: folglich sind die singulären Dinge, rücksichtlich unserer Erkenntniß oder quoad nos, bekannter, insofern von der **sensitiven** Erkenntniß die Rede ist. — Ist dagegen von der **intellectiven** Erkenntniß die Rede, so ist das Universale uns bekannter, als das Singuläre, weil wir durch das Universale erst das Singuläre und dies noch dazu nicht direct, sondern nur indirect erkennen. Was aber nicht direct, sondern nur indirect durch ein Anderes erkannt werden kann, muß nothwendig uns unbekannter sein, als das direct Erkannte. Also quoad nos sind die universalen Dinge intellectuell besser kennbar und bekannt, als das Singuläre.

Das hindert aber nicht, daß das Universale für die Erkenntniß **schwieriger** ist, als das Singuläre, wenn von der cognitio *distincta*, nicht aber von der cognitio *confusa* die Rede ist. Alles das zu erkennen, was in dem Universale enthalten ist — und das ist die cognitio distincta, — ist sehr schwierig. Wer kann z. B. aus der Erkenntniß des Thiers im Allgemeinen alle darin eingeschlossenen Species erkennen? Ungleich geringer ist die Schwierigkeit rücksichtlich der cognitio *confusa*. Diese Erkenntniß in confuso ist, mit Rücksicht auf die **distincte** Erkenntniß als das Vollkommene, etwas Unvollkommenes. Von dem Unvollkommenen, hier von dem unvollkommenen Acte der Erkenntniß (von der cognitio confusa), fortzuschreiten zu dem Vollkommenen, hier zu dem vollkommenen Acte der Erkenntniß (der cognitio distincta), ist aber das Eigenthümliche alles dessen, was von der Potenz zum Acte übergeht. Das aber ist, wie in der Erkenntnißtheorie als Fundamentalsatz gelehrt worden, gerade die characteristische Sache unserer Erkenntniß. Folglich müssen die Universalien als das zuerst Unvollkommene in der Erkenntniß uns zunächst bekannter, einleuchtender sein, als das erst später und durch die Universalien zu erkennende Particuläre oder Distincte. Nur fasse man das Universale oder die cognitio confusa wieder nicht einseitig und verwechsele nicht, wie oft erinnert worden, das „klar" mit „distinct". Obwohl die Universalien, insofern sie einen einheitlichen Concept gewähren, in gewisser Weise distinct sind, — und das ist es, was man **klar** nennt —, so sind sie das doch durchaus nicht, insofern sie das commune pluribus bieten, und in dieser Rücksicht müssen sie als cognitio confusa bezeichnet werden, die erst durch die allmählig, oft nach langwierigen

Untersuchungen zu erlangende distincte Erkenntniß gehoben wird. —

§. 81.

Dritte Quästion.

Vielheit der Universalien (quotuplex sit).

Bei der im Vorhergehenden gegebenen Erklärung des Wesens oder Natur der Universalien haben wir rücksichtlich der Vielheit der Universalien, insofern das Wort im weiteren Sinne genommen und auch dann noch nur unter der ausgewählten Beschränkung hier zur Sprache zu kommen hat, die doppelte Eintheilung in das metaphysische und logische Universale kennen gelernt.

Nehmen wir nun das Universale im stricten Sinne als logisches Universale, so ist dasselbe fünffach, nämlich: genus, species, differentia, proprium, accidens. Die nähere Behandlung dieser fünf Species der Universalien dem folgenden Theile reservirend, rechtfertigen wir hier blos die Richtigkeit dieser Eintheilung.

Zuvor sei beachtet, daß das Divisum unserer Eintheilung oder der Gegenstand derselben das universale *univoce* praedicabile ist, nicht aber das *analogice* praedicabile. Denn, obschon das analogum von Vielen ausgesagt wird, so wird es doch nicht simpliciter, sondern nur secundum quid, nicht in Einer Weise, sondern theils in Einer, theils in verschiedener Weise ausgesagt, weshalb es eben kein universale *simpliciter*, sondern ein universale *secundum quid* (i. e. modo proportionali) ge-

nannt und so von dem Universale schlechthin, von dem wir hier handeln, ausgeschlossen wird. Man erinnere sich, daß wir nämlich unser Universale definirt haben als „unum in multis"; das analogum ist ein partim unum, partim diversum, also nicht ein simpliciter unum. Daher kommt es, daß, wenn etwas Analoges von Vielen ausgesagt wird, jenes doch weder Genus, noch Species, und noch viel weniger Differenz u. s. w. genannt werden kann.

Ferner beachte man zuvor, daß, obschon wir hier das logische Universale eintheilen, doch das Fundament der Eintheilung von dem metaphysischen Universale oder dem unum aptum *inesse* multis hergenommen wird. Denn, wie früher wiederholt gesagt, die reelle Natur ist das Substrat und Fundament der logischen Operationen. Je nachdem also ein Eines in specifisch verschiedener Weise in Vielem **sein** kann, je nachdem kann dasselbe in specifisch verschiedener Weise **ausgesagt** werden. Hierüber schreibt Johannes a. s. Thoma (Log. de univ. q. 6.) also: „Si inquiras: an divisum sit solum universale *logicum* pro relatione universalis, vel etiam universale *metaphisicum* pro fundamento istius relationis? respondetur: utrumque dividi proportionali modo; neque enim dividitur relatio, nisi dividatur suum fundamentum, imo relatio per fundamentum dividitur. Quare si modus praedicandi est diversus, opportet ut etiam detur diversus modus identificationis cum illis, de quibus praedicatur; ergo opportet ut iste diversus modus non solum accipiatur penes ipsam comparationem et relationem ad inferiora, ut ad terminum ad quem, sed etiam penes aptitudinem ad essendum, i. e. identificandum in inferioribus, et consequenter penes abstractionem, quae istam

aptitudinem fundat in unitate sic abstracta, et tali vel tali modo identificabili cum inferioribus.“ Wenn aber nichtsdestoweniger gesagt wird, daß das Universale als logisches in die genannten fünf Species getheilt wird, nicht aber das Universale als metaphysisches: so liegt der Grund in dem früher angegebenen Unterschiede zwischen Beiden, der eben darin besteht, daß die Logik eben jene Relation als solche berücksichtigt, die Metaphysik aber nicht, sondern nur die Natur als solche.

Daß die gegebene Eintheilung des Universale in fünf Species eine adäquate ist, ergibt sich aus Folgendem: Was immer als Eines von Vielen ausgesagt werden mag, wird entweder essentialiter oder accidentaliter ausgesagt. Das, was essentialiter ausgesagt wird, drückt entweder die **ganze** Wesenheit aus — und das ist die species, — oder es drückt die Wesenheit nur **theilweise** aus. In letzterem Falle ist entweder das mit Anderen **Gemeinschaftliche** — und das ist das genus, — oder das von Anderen **Differenzirende**, — und das ist die differentia — hervorgehoben und ausgedrückt. Damit haben wir dreierlei Arten von Universalien mit Rücksicht auf die Essenz. Im anderen Falle, wenn nämlich etwas accidentaliter ausgesagt ist, so ist das entweder eine Eigenthümlichkeit (proprietas), die nothwendig der constituirten Essenz folgt, — und das ist das proprium im stricten Sinne, — oder es ist das ein der constituirten Essenz contingenter Folgendes, d. h. ein Accidens im gewöhnlichen Sinne des Wortes, — und das ist zum Unterschiede von proprium das accidens, welches im engeren Sinne speciell so genannt wird. Damit haben wir zwei Arten von Universalien mit Rücksicht auf die, zum Unterschiede von essentialiter, im weiteren Sinne acciden-

taliter gemachte Aussage. Im Ganzen wären also genus, species, differentia, proprium, accidens die fünf Universalien.

Da das logische Universale auf dem metaphysischen basirt (praedicari sequitur esse), wie schon wiederholt hervorgehoben worden, so führt die fünffach verschiedene Aussage zurück auf einen fünffach verschiedenen Modus des Seins; daher läßt sich der Beweis für die Fünffachheit auch so fassen: das Universale ist ein Eines, das in Vielem sein kann; es kann aber Etwas in Vielem sein auf fünffach verschiedene Weise (wie oben gezeigt worden ist); also ist das Universale ein fünffach verschiedenes.

Um die gegebenen fünf Arten des Universale specieller und in anderer Weise zu characterisiren, stehe hier folgende Stelle über die gemachte Eintheilung aus Johannes a. s. Thoma (Log. de Univers. quaest. 6.): „divisio ista exacta et adaequata est et exhaurit omnem rationem praedicabilitatis. Ratio est: quia ipsa *formalis* ratio praedicationis consistit in identitate et connexione unius extremi cum alio; ergo illa erit adaequata divisio praedicabilitatis, quae est adaequata divisio connexionis et identificationis extremorum. Omnis autem identitas seu connexio extremorum vel est *essentialis* vel *accidentalis*, *intrinseca* vel *extrinseca*, *necessaria* vel *contingens*. Si essentialis: vel explicat *totam et integram* essentiam i. e. omnia, quae ad definitionem concurrunt, vel solum *partem*. Si integram rationem essentiae seu quiditatis, est *species*. Si partem: vel partem *potentialem et contrahibilem*, vel *actualem et contrahentem*. Si potentialem et contrahibilem, est *genus* et dicitur in *quid* incomplete (d. h. antwortet incomplet auf die Frage: was? quid essentiae nämlich), quia dicit

partem quiditativam i. e. primam et substantialem seu determinabilem per alias, non determinantem et quasi qualificantem. Si partem actualem, est *differentia,* quia est praedicatum quasi actus determinans et qualificans. Si vero non convenit essentialiter, sed *accidentaliter* i. e. non ingrediens constitutiva essentiae, vel est praedicatum proveniens ex propriis principiis et *necessariam* habens connexionem cum illis, et sic est *proprium,* vel convenit extraneis et communibus, et sic est *accidens.* Quae divisiones cum traduntur per membra immediate et contradictorie opposita, recte et adaequate dividunt ipsum divisum."

So groß die Einstimmigkeit betreffs der gemachten Eintheilung des Universale in fünf Arten in der alten Schule auch ist, so sind nichtsdestoweniger Schwierigkeiten aufgetaucht rücksichtlich des Individuum; ob nämlich auch dieses unter die Universalien zu zählen sei oder nicht? Die Beantwortung dieser Frage, so wie auch der: ob das Universale in communi wirklich genus sei rücksichtlich der vorgenannten fünf Universalien? werden weiter unten gegeben, wenn die genannten Universalien im Speciellen behandelt sind. Daß die bekannten zehn Prädicamente alle zu einer Art Universale, zu dem genus nämlich, gehören, ist früher bereits gesagt, wo von dem Unterschiede des logischen und metaphysischen Universale die Rede war. —

Bevor wir zur speciellen Behandlung der genannten Uinversalien übergehen, seien hier Uebersichtshalber die Definitionen der einzelnen Universalien gegeben. Dieselben können durch vorher Gesagtes im Allgemeinen einleuchten. Um diese Definitionen, wie sie von den Alten sehr präcis gegeben wurden, wörtlich beibehalten zu können, bedarf

es nur der vorläufigen Erklärung folgender Stereotypausdrücke der Alten: praedicari *in quid?* praedicari *in quale?* praedicari *in quale quid?* Das „praedicari *in quid?*" heißt: **wesentlich** und substantivisch ausgesagt werden (per modum praedicati essentialis et substantivi), z. B. Petrus est homo, wo das Prädicat homo wesentlich und substantivisch ausgesagt wird. Das „praedicari *in quale?*" heißt: **beschaffenheitlich** und adjectivisch ausgesagt werden mit Rücksicht auf das, was zu dem quid? oder dem Wesen noch hinzukommt (per modum adventitii s. accidentalis ideoque adjective expressi), z. B. Petrus est doctus, wo das Prädicat doctus eine zu dem Petrus hinzukommende eigenschaftliche Beschaffenheit ausdrückt. Das „praedicari *in quale quid?*" ist aus den beiden genannten Aussagen gemischt, sowohl die eine, als die andere umfassend, so daß also die Aussage wohl wesentlich ist, aber adjectivisch ausgedrückt wird, z. B. angelus est *spiritualis*, homo est *rationalis*, wo beide adjectivischen Prädicate wesentliche Dinge besagen. Das Nähere wird einleuchten durch die zu gebenden Definitionen der Universalien:

1. Das genus wird definirt als: „unum aptum inesse multis *specie differentibus* et praedicari de illis in quid *incomplete*"; die Vielheiten sind also specifisch verschieden und die Aussage umfaßt nicht die ganze Wesenheit, sondern dieselbe nur theilweise (incomplete).

2. Die differentia wird definirt als: „unum aptum inesse multis et praedicari de illis *in quale quid*"; also eine wesentliche, aber adjectivische Aussage.

3. Die species wird definirt als: „unum aptum inesse multis *numero differentibus* et praedicari de illis in *quid complete*"; die Aussage ist wesentlich, substan-

tivisch und drückt die **ganze** Essenz aus, welche ja eben die species selbst ist.

4. Das proprium wird definirt als: „unum aptum inesse multis et praedicari de illis in *quale necessario*“; also zwar als ein beschaffenheitliches adventitium, aber ein so beschaffenes, das nothwendig, also immer so mit der Wesenheit verbunden ist.

5. Das accidens wird definirt als: „unum aptum inesse multis et praedicari de illis in *quale contingenter*“; das beschaffenheitliche Prädicat ist als wechselbar, von der Wesenheit trennbar, contingenter, d. h. zufälliger Weise mit ihr verbunden.

---

§. 82.

Des zweiten Hauptstücks zweiter Theil:

Von den Universalien im Besonderen.

Nachdem bis jetzt von den Universalien im Allgemeinen gehandelt worden, gehen wir jetzt zur speciellen und genaueren Darstellung jeder der fünf Species der Universalien, wobei diejenigen Erörterungen gegeben werden sollen, welche im Vorhergehenden nur im Allgemeinen und nur kurz angedeutet werden konnten. Ueberhaupt sei hier bemerkt: indem wir in der wissenschaftlichen Untersuchung überall und immer von dem Allgemeinen zu dem Besonderen vorangehen, wie das unsere Erkenntnißtheorie erfordert, darf es nicht auffallen, wenn

dieselbe Sache mehrmals vorkommt; indem ein und dieselbe Sache zuerst in allgemeinerer, dann in distincterer Fassung und Weise gegeben wird, nachdem inzwischen andere concurrirende Begriffe mit aufgenommen worden sind, wird der doppelte Vortheil erlangt, daß sowohl dem practischen Bedürfnisse des Schülers entgegengekommen, als auch der wissenschaftlichen Exposition zuletzt diejenige Allseitigkeit gegeben wird, welche der Vielheit, Mannigfaltigkeit, Ausdehnung und Fülle der Wahrheit eigen ist. Wenn ich manchmal bei der zuerst zu gebenden allgemeineren Darstellung dieses oder jenes Punctes schon specieller werde, als stricte gebührt, und andererseits bei der specielleren Behandlung dieses oder jenes Punctes wieder allgemeiner vorher schon anderswo erörterte Gesichtspuncte mit unterlaufen lasse, so hat solche Verfahrungsweise lediglich practische Zwecke im Auge, wie solche mir entweder die Wichtigkeit der Sache, deren Schwierigkeit und Mannigfaltigkeit, oder der Standpunct gegenwärtiger wissenschaftlicher Bildung je nach Umständen sich vordrängen. —

§. 83.

Erster Artikel:

Vom genus.

Wesensbestimmung. Obwohl das Wort **genus** (Geschlecht, Gattung), in vielfacher Weise gebraucht wird, so liegt doch allen Bezeichnungen dieselbe Anschauung zu Grunde, nämlich die des Gemeinschaftlichen in gewissem

Kreise von abwärts verschiedenen Dingen. Man spricht von genus bei der Familienabstammung im Kleinen, wie bei der nationalen Abstammung im Großen und hinwieder der engeren vaterländischen im Besondern (genus sacerdotale, regale; — genere romanus, Tharsensis); man spricht vom genus bei der animalen Geschlechtsdifferenz, wie überhaupt bei weitgreifenden Grundverschiedenheiten von gänzlich gesonderten Dingen (genus masculinum et femininum; genus intentionis et executionis; genus logicum et ontologicum etc.), so daß das Wort genus selbst geradezu für species gebraucht wird, sobald es nicht nöthig ist, die species als Unterart besonders hervorzuheben. Im strengen Sinne endlich wird genus genommen für das, was vielen, der Art nach verschiedenen, Dingen gemeinschaftlich ist, also als Gemeinbegriff der Arten oder Species (notio communis pluribus specie differentibus). So besagt es unsere oben gegebene Definition: genus est unum aptum inesse multis specie differentibus et praedicari de illis in quid incomplete.*) So ist beispielsweise der Begriff animal das genus, in welchem der Mensch, die vierfüßigen, die fliegenden, die schwimmenden und überhaupt alle Arten von Thieren übereinkommen. Die concret existirenden Species oder Arten von Wesen bestehen nämlich aus

---

*) Porphyrius, der diesen Tractat de Universalibus speciell ausarbeitete und ihn isagoge benannte, definirte: „genus est, quod pluribus et differentibus specie attribuitur in quaestione quid est" (Isag. c. 2.). Cicero ähnlicher Weise: „notio ad plures differentias pertinens" (Top. 31.) und: „genus est id, quod sui similes communione quadam, specie autem differentes, duas aut plures complectitur partes" (1. de orat. 189).

einer doppelten Formalität: einmal daraus, daß sie mit anderen Arten etwas Gemeinschaftliches haben, dann daraus, daß sie sich von anderen unterscheiden. So besteht z. B. die species humana aus der animalitas und aus der rationalitas. In jener Formalität, als der gemeinschaftlichen, kommt der Mensch mit allen übrigen Thieren vollends überein; durch diese, als der differenzirenden Formalität, unterscheidet er sich von allen übrigen Thieren. Jene gemeinschaftliche Formalität (formalitas seu notio communis) ist nun das, was wir genus nennen. Die gegebene Definition hebt das Alles sehr genau hervor. Die Worte: „unum aptum inesse multis et praedicari de illis“ geben das an, was dem generischen Begriffe mit den anderen universalen Begriffen gemeinsam ist. Die übrigen Worte der Definition heben das hervor, wodurch sich der generische Begriff von den anderen Universalien unterscheidet, nämlich durch das: „specie differentibus“ und: „in quid incomplete“. Indem gesagt wird: „de multis *specie* differentibus“, ist der Unterschied zwischen genus und species gegeben, da die species ausgesagt wird „de multis *numero* differentibus“. Durch die Worte: „in *quid*“ ist der Unterschied vom proprium, accidens und der differentia bezeichnet, da diese ausgesagt werden „in *quale*“. Endlich gibt das „incomplete“, welches dem „in quid“ zugefügt wird, die weitere Differenz an zwischen dem genus und der species mit Rücksicht auf das „in quid“, da nämlich die species dieses „in quid“ in ganzem Umfange oder complete aussagt, während das genus die Wesenheit noch nicht im ganzen Umfange, sondern nur theilweise, also unvollständig (incomplete) darstellt.

Zur weiteren Erhärtung der gegebenen Definition

mögen noch folgende Objectionen dienen. Man könnte auf den ersten Blick denken, die gegebene Definition sei zu umfassend, da sie auch auf das „sein — ens“ überhaupt ausgedehnt werden zu müssen scheint. Denn auch das „ens“ ist ein Eines, welches vielen der Art nach verschiedenen Dingen zukommt und von ihnen wesentlich und substantivisch ausgesagt wird. — Dagegen ist zu bemerken, daß diese Einheit des „ens“ nur eine **analoge**, nicht aber schlechthin (simpliciter) eine Einheit ist, wie in der Metaphysik gezeigt wird. Wir haben aber oben gesagt, daß die Universalien als vollkommene Einheit eine unitas *univoca* erfordern, und eben deshalb bildet das „ens“ kein genus, weil es nur in gewisser Rücksicht, in analogem Sinne, seinem Untergeordneten zukommt. — Ferner könnte man entgegnen zu müssen glauben: das „praedicari *in quid*“ oder die substantivische Aussage sei doch vorzüglicher, als das „praedicari *in quale*“ oder als die adjectivische Aussage. Nun sei aber die differentia doch vorzüglicher, als das genus, wie denn ja überhaupt die Form vorzüglicher ist, als die Materie. Der differentia haben wir aber das „praedicari *in quale quid*“ oder die zwar wesentliche, aber adjectivische Aussage zuerkannt. Das sollte vielmehr gerade umgekehrt der Fall sein zu müssen scheinen, so daß der Differenz die substantivische und dem Genus die adjectivische Aussage zukäme. — Dagegen ist zu sagen, daß der Sache nach (secundum rem) zwar die Differenz vorzüglicher ist, als das Genus, nicht aber unserer Erfassung nach (secundum modum concipiendi). Denn der generische Begriff wird als der fundamentale zuerst erfaßt, dem dann die Differenzen hinzugefügt werden. So erfasse ich z. B. im Menschen zuerst das All-

gemeinere, den Grad der Animalität, als den fundamentalen Grund, wodurch der Mensch mit den übrigen Thieren übereinkommt; dann erst erfasse ich die Rationalität, als die hinzuzufügende specifische Differenz. Nach dem Satze nun: „primum quod cognoscitur, est essentia" ist der allgemeine, generische Begriff, wenn auch nicht das ganze Wesen, so doch der fundamentale Theil des Wesens, der also für die Erkenntniß als das zuerst Wesentliche und deshalb als das Vorzüglichere gelten muß. Daher erklärt es sich, weshalb das genus auch auf eine vorzüglichere Weise bezeichnet wird, als die Differenz, nämlich substantivisch, während die hinzuzufügende Differenz als superadditum naturgemäß adjectivisch ausgedrückt wird, obschon der Sache nach die adjectivisch ausgedrückte specifische Differenz als das Formale das vorzüglichere ist.

Wenn endlich eingewendet würde, daß das Genus nicht blos von den der Species nach, sondern auch von den der Zahl nach differirenden Dingen ausgesagt werde, wie wenn z. B. von diesem und jenem Menschen die animalitas als definirend ausgesagt wird, so ist zu antworten, daß solche Definitionen im strengen Sinne nicht richtig sind, daß von den der Zahl nach differirenden Individuen unmittelbar nicht das genus, sondern die species ausgesagt werden muß, daß also in diesem Falle das genus nur unmittelbar, nämlich durch die species ausgesagt wird. Bei der Definition ist nämlich früher gesagt worden, daß sie bestehe ex genere *proximo* et differentia; das genus *proximum* ist in unserem Falle aber die species, und bei der Definition dieser species ist dann erst das eigentliche genus zu nehmen. Will ich also z. B. den Petrus definiren, so muß

ich sagen: „Petrus ist ein Mensch, welcher u. s. w."; alsdann gehe ich über zur Definition von Mensch und sage: „der Mensch ist ein thierisches Wesen, welches u. s. w."; würde ich aber sofort von Petrus sagen: „Petrus ist ein thierisches Wesen, welches u. s. w.", so hätte ich, das Mittelglied überschlagend, zwei Definitionen zusammengenommen.

§. 84.

Aus der gegebenen Definition von genus begreift es sich leicht, warum dasselbe bezeichnet wird als pars *perfectibilis*, *contrahibilis*, *potentialis*: perfectibilis nämlich, weil der generische Theil durch die hinzukommenden Differenzen formirt, also vervollkommnet wird; contrahibilis, weil das Generische das annoch Unbestimmte, Vage ist, welches zu etwas Bestimmten contrahirt werden muß; potentialis, weil das Generische das annoch Indifferente oder Potentiale ist, welches die Differenzen als das Actuale aufzunehmen hat. Alle drei Ausdrücke bezeichnen also ein und dasselbe, wie formiren, vervollkommnen, determiniren, contrahiren, specifiziren dasselbe besagen. Wie also aus dem Potentialen und Actualen das concrete, specifische Ding besteht, so und deshalb muß in gleicher Weise das zu definirende specifische Ding in doppelter Weise vom Intellect gefaßt und, wenn man will, componirt werden aus der ratio communis pluribus, als dem potentialen Theile, und aus der ratio differentialis, als dem actualen Theile; oder, wie man sonst kurz sagt: ex genere et differentia, während ontologisch gesagt werden muß: ex potentia et actu.

Man begreift daraus leicht, was es heiße, wenn gesagt wird: genus habet rationem *potentiae* seu *materiae*, differentia autem habet rationem *formae* seu *actus*. So wie in den physischen, aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen die Materie das Potentiale, Indifferente, Indeterminirte, Allgemeine ist, was durch die Form actualisirt, differenzirt, determinirt, besondert oder specifizirt wird: so stellt sich, wie aus Gesagtem von selbst einleuchtet, dasselbe Verhältniß zwischen genus und differentia heraus, so daß die Natur oder das Wesen des „Genus" oder des „Generischen" immer und überall der Natur oder dem Wesen der Materie correspondirt und, wiewohl je nach dem ontologischen Seins jedes Dings eine ontologische Verschiedenheit des Generischen eintritt, doch die ratio generis dieselbe bleibt. Das ist selbst dann der Fall, wenn ontologisch gar nicht von einem Genus die Rede sein kann, sondern blos in unserer logischen Fassung des Gegenstandes eine Unterscheidung des Allgemeinen und Besonderen nothwendig wird, wie z. B. wenn wir von Gott reden und nicht eine eigentliche, sondern nur eine Quasi-Definition fingiren müssen*), die wir dann sofort, sie als defectuos corrigirend, richtig verstehen und die wir also nicht als unrichtig, wohl aber als Nothbehelf bezeichnen dürfen. Wegen dieser correspondirenden analogischen Natur des „Generischen" mit dem Materiellen, und des „Differenziellen" mit dem Formellen mußte, um die Sache allgemein auszudrücken, gesagt wer-

*) Deshalb wurde in der niederen Logik gesagt: definitio constat ex genere et differentia aut ex eis, quae locum tenent generis et differentiae, nämlich überall da, wo in Wirklichkeit weder Genus noch Differenz vorhanden ist.

den: „genus habet *rationem* materiae, differentia habet *rationem* formae", nicht aber: „genus *est* materia etc." Damit diese Sache von Wichtigkeit richtig verstanden werde, müssen wir, bei aller Gleichartigkeit, die hier vorhanden, doch scharf die Verschiedenheit auf beiden Seiten, nämlich von Materie und Form einerseits, und von Genus und Differenz andererseits, hervorheben. Es ist das dieselbe Sache, die man sonst in der Frage behandelt: utrum genus praedicetur de specie ut totum vel ut pars? Darüber im folgenden §. —

§. 85.

Fortsetzung.

Betreffs der am Schlusse des vorhergehenden §. vorgelegten Frage, nämlich über die Verschiedenheit des Verhältnisses von Materie und Form einerseits und von Genus und Species andererseits schreibt Thomas: „*non* enim, remota differentia alicujns speciei, remanet substantia generis *eadem* numero, sicut remota differentia constitutiva albedinis non remanet eadem substantia coloris numero, ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. *Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam,* ut remaneat substantia generis eadem numero differentiâ remotâ, sicut remanet eadem numero substantia materiae remotâ formâ. Genus enim et differentia *non sunt partes species;* sed sicut species significat totum, id est, compositum ex

materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat *totum*, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo, *quod est sicut materia*, differentia vero ab eo, *quod est sicut forma*, species vero ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo vero, quod habet utrumque: *et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem.* Unde patet, quod, cum differentia non sit nisi designativa generis, remotâ differentiâ non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal." Zur Erklärung und zum Verständnisse dieses wichtigen Textes diene Folgendes: Der generische Begriff drückt, wie gesagt, das Allgemeine, das Gemeinschaftliche aus, die Differenz aber gibt das Besondere, das Unterscheidende. Die Species aber bezeichnet das concret Existirende, welches beides enthält. Wenn man nun sagt: die Species bestehe aus dem Genus und der Differenz, so kann das deshalb nicht in dem Sinne von Materie und Form oder Potenz und Act gemeint sein, weil Genus und Differenz **nicht reale** Theile des Compositum sind, sondern **nur logische** und **metaphysische** Theile, wie das früher bewiesen worden, als von den Universalien im Allgemeinen die Rede war. Eben deshalb spricht man im strengen Sinne nur bei der physischen Composition von Theilen, nicht aber bei der metaphysischen Composition, wie letzteres in unserer Sache der Fall ist. Bei der metaphysischen und demgemäß logischen Composition spricht man von Graden (gradus metaphysici), aus denen als intellectuellen, auf Grund des ontologischen Fundaments

gebildeten Concepten der Begriff besteht. Der Mensch z. B. besteht nicht aus dem animale und rationale als aus zwei Theilen, aus denen ein Drittes gebildet würde, sondern der Begriff „animal rationale“ besteht aus zwei Begriffen: „homo est ex animali et rationali non tanquam ex duabus rebus tertia res, sed tanquam ex duobus conceptibus tertius *conceptus*“ Thom. 1. dict. 25. q. 1. a. 1. ad 2. Man beachte also wohl, wie schon in der niederen Logik gesagt worden, daß, wenn wir von Genus und Differenz als von Theilen sprechen, wir nicht eine physische, sondern eine metaphysische Composition, also auch nicht physische, sondern metaphysische Theile meinen. Während die physischen Theile als real componirende Bestandtheile trennbar sind, die Materie bald unter dieser, bald unter jener Form, ja die geistige Seele als forma rationalis ohne alle Materie ist, und das Alles so, daß der eine Theil nicht eingeschlossen ist in dem anderen Theile, also auch nicht der eine Theil von dem anderen Theile, noch der Theil von dem Ganzen ausgesagt werden kann (denn wir können z. B. nicht sagen: anima est corpus oder anima est homo): so sind die metaphysischen Theile nicht distincte, reale, das Ganze componirende Theile, sondern nur verschiedene Bezeichnungen ein und derselben Sache rücksichtlich des „mehr und des weniger Bestimmten“ in derselben („diversae designationes ejusdem rei penes *magis et minus determinatum*“ cf. Thom. de ente et essent. c. 3.), aber nicht zu vergessen, auf Grund des ontologischen Fundaments in der Sache. Also ein und dieselbe Sache oder dasselbe Ganze als allgemeines, weniger determinirt gefaßt, wird durch den generischen Begriff, und hinwieder ein und dieselbe identische Sache, als specifisch differenzirt, mehr

determinirt, gefaßt, wird durch die Differenz ausgedrückt, z. B. bei dem Begriff homo drückt animal das eine identische Wesen als minus determinatum, rationale als magis determinatum aus, während dann homo Beides zugleich, d. i. als die ganze distincte Wesenheit (integra ratio quiditatis) bezeichnet. — Daraus begreift sich, wie das Genus, mit Rücksicht auf die Species, als z. B. animal mit Rücksicht auf homo, sowohl einen Theil, als auch das Ganze bezeichnet, wie Thomas lehrt (cf. l. c. de ente et essentia und Op. 28.); es bezeichnet nämlich, wie aus Gesagtem hervorgeht, das „totum *potentiale*", also freilich das totum, aber dieses nur in theilweiser, d. i. allgemeiner, nicht distincter Fassung, nämlich das „potentiale" in dem totum. Darin liegt der Grund, daß das Genus als metaphysischer Theil directe von dem Ganzen ausgesagt werden kann und muß, während hingegen ein physisch realer Theil nicht von dem Ganzen ausgesagt werden kann, weil das Prädicat nie einen geringeren Umfang haben kann, als das Subject; ich kann also nicht sagen: corpus est brachium, wohl aber homo est animal, wo ersteres Beispiel den physischen Theil, letzteres aber den metaphysischen Theil zur Aussage hat. — Um aber jeder verfänglichen Sophistik vorzubeugen, sei noch bemerkt, daß, die Sache scharf genommen, auch der metaphysische Theil, von dem Ganzen ausgesagt, **nicht als Theil** (in sensu reduplicativo), sondern als das Ganze bezeichnend vom Ganzen, also als Ganzes vom Ganzen ausgesagt wird; mit anderen Worten: das genus wird von dem totum nicht ausgesagt praecise ut *pars*, sondern insofern es die ratio totius in sich besitzt und als solche das Ganze bezeichnet.

Das Gesagte ist also kurz so zusammenzufassen (mit

Thomas Op. 48. und de ente essent.): alle drei Universalien, sowohl das genus, als die differentia und species, bezeichnen das Ganze, aber jedes derselben in verschiedener Weise; das genus drückt das Gemeinsame von Vielen aus, die differentia drückt den Unterschied des Einen vom Anderen aus, und die species drückt Beides aus. Deshalb benennt man treffend und kurz das genus als das totum perfectibile, die differentia als das totum perfectivum, die species als das totum perfectum. Und so leuchtet ein, wie das Genus zur Differenz einerseits sich **nicht** wie Materie zur Form verhält, andererseits **aber doch** — und in letzt gemeinter Weise ist es zu verstehen, wenn gesagt wird und werden muß: genus habet *rationem* materiae.

Aus dem bereits Gesagten erklärt sich nun eben so leicht, als natürlich, warum mit Recht gelehrt werden muß, wie die Alten lehrten: „genus sumitur a materia, differentia autem a forma." Das „Generische" wird immer und überall von dem hergenommen, was die Natur (ratio) des Materialen oder Potentialen, Indifferenten, Indeterminirten, Unformirten hat; die „Differenz" dagegen wird immer und überall von dem hergenommen, was die gegentheilige Natur, die nämlich der Form, des Acts, des Specifischen, des Determinirten, des Unterscheidenden bietet. Da jedoch diese Sache von großer Wichtigkeit ist, so werden wir die Explication und Application dieses Lehrsatzes weiter verfolgen, sobald das andere Universale, die differentia, behandelt worden ist.

§. 86.

Die Alten behandelten hier eine Frage, in welcher man nicht geringe Schwierigkeiten fand, die Frage nämlich: quodnam sit *definitum* in definitione generis, intentio ipsa, vel subjectum, vel ex utroque compositum? d. h. was denn eigentlich in der gegebenen Definition von Genus das **Definirte** sei? ob die secunda intentio (cf. Log. min.) d. i. der durch die intellectuelle Operation gebildete logische Gemeinbegriff selbst (die genereitas) oder das Subject, welches diese genereitas besitzt oder endlich etwas aus Beidem Componirtes? — Obschon sich sagen läßt, daß die Frage nicht eben nothwendig, auch nicht wichtig genug sei, um viel Aufhebens davon zu machen, so sei dieselbe doch hergesetzt, um zu zeigen, daß die Alten, denen im Reiche der Wahrheit nichts unwichtig schien, sich keinerlei Schwierigkeiten vertuschten und in ihrer wissenschaftlichen Wißbegierde oder, wenn man lieber will, in ihrer wissenschaftlichen Neugierde auch noch hinreichenden Stoff zur Discussion fanden, wo die spätere Nachwelt längst des Denkens sich begeben hatte. Möge also Einer der Alten selbst die Sache vorlegen, nämlich der hochgeachtete, famose Johannes a. s. Thoma (Log. q. 7. de genere, a. 2.): „Punctus hujus difficultatis saepe a nobis attactus est, et pendet ex illa communi difficultate definiendi accidentia in concreto. Cum enim inveniatur in concreto accidentis subjectum denominatum a forma, et forma denominans ipsam, et constitutum seu compositum ex utroque: difficile est assignare proprium et per se de-

finitum, cui essentialiter definitio conveniat. Nam si dicamus v. g. in hac definitione *generis*, quod definitum est ipsum subjectum seu natura, cui convenit intentio generis: illi non convenit essentialiter definitio. Nam v. g. *animal* non habet pro essentiali ratione praedicari de multis, licet sit id, quod praedicatur de multis; neque definitum potest esse *ipsa intentio*, seu forma generica; haec enim non est id, *quod* praedicatur, sed *quo* natura aliqua praedicatur de pluribus; — neque *ipsum constitutum* ex natura et intentione; hoc enim constitutum non praedicatur de pluribus specie differentibus, quia non descendit ad ipsas species conflatum illud ex natura reali et rationis, sed solum natura.

Haec difficultas multorum ingenia torsit et in varias sententias divisit, quibusdam dicentibus, definitum in istis definitionibus esse subjectum, prout dicit ordinem ad formam; aliis e contra, quod est forma, prout dicit ordinem ad subjectum; aliis denique, praesertim inter aliquos recentiores, dicentibus, definiri ipsum constitutum ex subjecto et forma accidentali, tanquam id, cui essentialiter convenit definitio, ipsi autem subjecto seu substituto solum denominative." Das ist die Frage und deren Difficultäten. Der genannte Commentator gibt dann, nach scharfsinnigster Widerlegung der verschiedenen Solutionen, die Thomistische Autorität in folgendem Satze: „*Definitum* formale et quiditativum in hoc definitione (idem est in caeteris *concretis accidentalibus*) est *secunda intentio* generis; id autem, quod reddit suppositum definito, seu denominatum ab illo, est *subjectum* hujus intentionis, et ita *ex consequenti et de connotato,* importatur in ipso definito." Zur Erklärung diene Folgendes: Zuvörderst beachte man, wie

unsere Frage, nach genanntem Autor, dieselbe ist mit der über jegliches concrete Accidenz; und das ganz einfach deshalb, weil ja das Genus (oder die intentio generis, das ist die secunda intentio oder der logische Begriff) ein accidentales Prädicat ist **mit Bezug auf das Subject**, von dem dasselbe ausgesagt wird. Dieses Prädicat nun wird in unserer Definition definirt per modum *concreti*, nicht aber per modum *abstracti*. Fassen wir diesen Unterschied, der ein diametraler ist. Thomas explicirt denselben in dem Opusc. 48. c. 1.: cum formae accidentales definiuntur *in concreto*, proprium illarum subjectum ponitur loco generis, gradus vero communis loco differentiae (z. B. cripsus = capillus contractus, wo also das „Haar" als Subject das Genus bildet, während „kraus" die Differenz ist, die als Accidenz zu dem Genus hinzukommt); e contra, cum definiuntur *in abstracto*, gradus communis ponitur loco generis, et subjectum proprium loco differentiae (z. B. crispitudo = contractio capillorum, wo die „Krausheit", d. h. kraus in abstracto, das Genus ist, während der Zusatz „der Haare" die Differenz bildet. Würde also genus abstract genommen definirt, so müßte gesagt werden: genus est *universalitas* naturae potentialis pluribus specie differentibus communis.*) — Da nun in unserem Falle genus nicht in abstracto, sondern per modum concreti

*) Gleicher Weise wäre die Definition in abstracto bei den übrigen Universalien zu geben: differentia in abstracto est universalitas naturae specierum distinctivae; — species est universalitas naturae completae; — proprium est universalitas naturae accidentalis, necessario tamen essentiam consequentis; — accidens est universalitas naturae accidentalis contingenter advenientis.

definirt worden ist, so haben wir, wie bei jedem Concretum, drei Dinge zu beachten (siehe oben S. 213): die Form nämlich, das Subject und das aus beiden Gebildete (forma quae inest subjecto, — subjecto, in quo est forma; — conflatum ex utroque). Beispielsweise: philosophus besagt „hominem“ und „philosophiam“ und „compositum ex utroque“, welches das Concrete selbst ist. Das Subject, in welchem die Form ist, ist aber das, was für die Form überhaupt die materia ist und es bleibt mithin auch hier das untergeordnete Verhältniß von Materie und Form. Wird also etwas Concretes definirt, so ist wohl zu beachten: Erstens, daß zwei Wesenheiten aufgenommen werden in die Definition, das Subject nämlich und die Form oder das Prädicat; Zweitens, daß die Definition vorzugsweise und formell (principalius et formaliter) auf die Form als auf das Wesentlichere nnd deshalb Vorzüglichere sich bezieht, während das Subject aber mitgenommen und mitbezeichnet wird (connotatur) als Materie (materialiter seu per modum substrati). Daraus wird die oben mit den Worten des Johannes a. s. Thoma gegebene Lösung der gestellten Frage von selbst klar. Das Formale und Principale in unserer Definition von Genus, (das hier nicht in abstracto definirt werden soll), ist der status universalitatis oder eben die secunda intentio; die Natur selbst aber, die eine solche Universalität hat, ist das Subject oder Substrat, welches also per modum materiae mitaufzunehmen war in die Definition, aber als das Mindere, das minder Wesentliche, also quasi ex obliquo. Nur durch diese Unterordnung war die Einheit einer Definition zu erzielen, die, weil sie zwei Wesenheiten in sich aufzunehmen hatte, und zwei Wesenheiten nicht im strengen

Sinne in Eine Definition zu fassen sind, durch diese einheitliche Unterordnung richtig bleibt.

§. 87.

Vielheit des genus.

Das Genus ist entweder gen. **supremum et remotum**, oder **medium s. subalternum**, oder **infimum s. proximum**. Das **genus supremum** ist das letzte, höchste Genus, welches kein anderes mehr über sich hat; das **infimum** ist dasjenige, welches keines mehr unter sich hat; das **medium** aber, welches sowohl über, als unter sich noch ein **genus** oder mehrere **genera** hat. Der intermediären Gattungen können nämlich mehrere sein, so daß also das **genus proximum**, was ein Genus ist mit Rücksicht auf die concrete und speciellste Species oder die Individuen, selbst wieder eine allgemeinere Species wird mit Rücksicht auf ein weiteres, allgemeineres Genus. Eine solche vom Individuum bis zum Allgemeinsten aufsteigende Stufenordnung wäre z. B. folgende: **Petrus — homo — vivens — corpus — substantia — ens**; wobei aber bemerkt sei, daß das Letzte „**ens** = Wesen oder Sein", kein Genus mehr ist, sondern das höchste Genus mit „Substanz" schließt, weil das „**ens**" nicht mehr im univoken, sondern nur im analogen Sinne dem Untergeordneten zukommt; die höchsten Gattungen in ontologischer Hinsicht sind Substanz und Accidenz, welchen Beiden freilich das „**ens**" (Wesen oder Sein) zukommt, aber nur in **sensu analogo**, wie wir in der Metaphysik

beweisen werden.*) — Nochmals sei hier daran erinnert, daß man bei Fassung der Definitionen, die bekanntlich aus dem Genus und der Differenz gebildet werden müssen, immer das zunächstliegende Genus (genus proximum) und die letzte Differenz (differentia ultima — denn auch bei der Differenz werden wir in gleicher Weise theilen, wie hier beim Genus) zu wählen hat, damit man nicht, ein oder mehrere Stufen überspringend, und so mehrere Definitionen in Eine zusammenfassend, ungenaue und unrichtige Definitionen bilde, wodurch dann die größten Confusionen entstehen können. Vor Allem hat man also bei Definitionen darauf zu sehen, ob ein Wort oder Begriff in einem weiteren und engeren Sinne gebräuchlich ist, um darnach zu beurtheilen, welches zunächst liegende Genus und welche letzte Differenz man zu wählen habe.**)

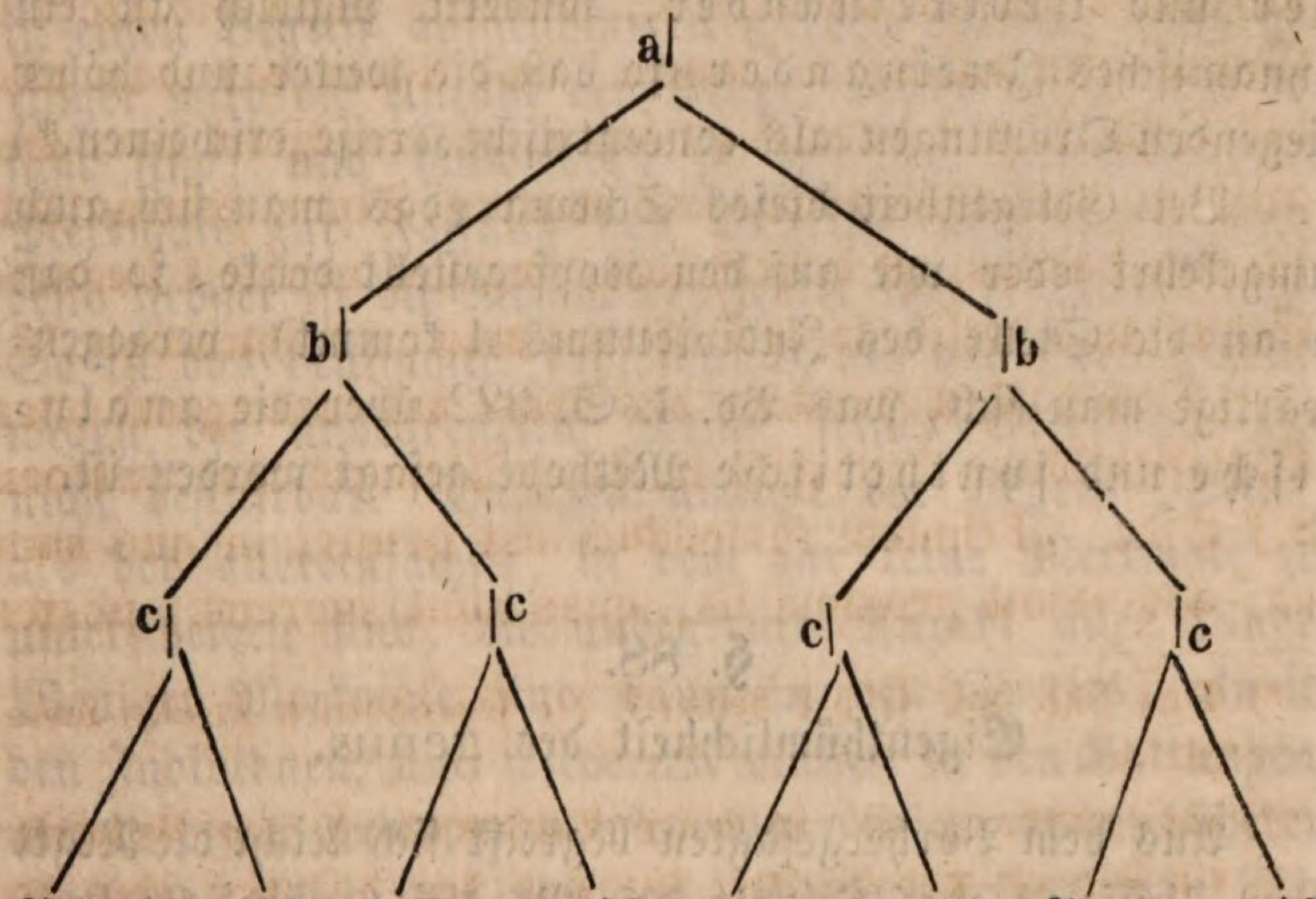
Den ganzen Hergang der über- und untergeordneten Begriffsbildung beschreibt in Kürze Clemens Alex. (Strom. 8.) also: „Primum sumendum est genus, in quo sunt ea, quae sunt proxima iis, quae sunt suprema; postea

---

*) Das sind, wie früher bemerkt, die sogenannten gradus metaphysici.

**) So wurde z. B. in einer Versammlung von Gelehrten ein Langes und Breites hin und her disputirt über den Begriff „Kirche“, ohne daß man zu einem erklecklichen Resultate gekommen. Der Fehler lag darin, daß man einen weiteren und engeren Begriff, also zwei Begriffe, in Eine fassen und mit Einer Definition fertig werden wollte, wo man zwei nehmen mußte. Endlich glaubte man definiren zu müssen: „die Kirche Christi ist die Versammlung derjenigen, welche in Christo ihr Heil suchen oder schon gefunden haben“: — eine noble Definition! — Eben so: ob ein Protestant ein Christ sei? Der gleiche Fehler verursachte gleiche Debatten, ohne Erzielung der Wahrheit. —

propinqua differentia. Differentiarum autem continuatio, quae scinditur et dividitur, implet, quid sit esse, seu rei essentiam et definitionem . . . Atque genus quidem rei, quae quaeritur, dividimus in eas, quae ei insunt species . . . Et sic semper genera, quae videntur esse composita, secantes in species simpliciores, accedimus ad id, quod quaeritur, et non amplius suscipit divisionem“ (cf. Joh. Damasc. Dial. c. 9.). — Veranschaulichen wir uns die Sache in folgendem Schema:



Hier wären d—d die particulären, concreten Einzeldinge (individua); c wäre die allgemeine Species, abstrahirt von den Particularitäten der Individuen; b wäre das genus proximum für c, und a das gen. ultimum für c, aber proximum für b. Zwischen die particulären Einzeldinge und das höchste oder letzte Genus können dann eine größere oder geringere Anzahl von intermediären Gattungen fallen, bei denen das wechselseitige Verhältniß

bleibt. Man denke an den Stammbaum einer Familie, der in gleicher Weise die Gliederung vornimmt. — In diesem Schema, als einer arbor ramificationis notionum, hat man das, was man den organischen Zusammenhang der Gedanken nennt. Jede Rede, jede Darstellung eines bestimmten Gegenstandes, jede wissenschaftliche Behandlung im Großen oder im Kleinen hat eine solche geordnete Gliederung zu befolgen. Nur denke man bei diesem Schema nicht blos an ein mechanisches Nebeneinander und Uebereinander, sondern zugleich an ein dynamisches Ineinander, so daß die weiter und höher liegenden Ordnungen als concentrische Kreise erscheinen.*)

Bei Gelegenheit dieses Schema (das man sich auch umgekehrt oder wie auf den Kopf gestellt denke, so daß a an die Stelle des Individuums d kommt), vergegenwärtige man sich, was Bd. I. S. 322 über die analytische und synthetische Methode gesagt worden ist.

§. 88.

Eigenthümlichkeit des genus.

Aus dem Vorhergesagten begreift sich leicht die Regel über Umfang und Inhalt der Begriffe, nämlich: quo

---

*) Für die genera remota braucht man, um Verwechselungen zu verhüten, besondere Namen, wie solches z. B. aus der Naturlehre bekannt ist: Reich (regnum) — Kreis (orbis) — Classe (classis) — Ordnung (ordo) — Familie (familia) — Gattung (genus) — Art (species) — Individuum. — Vielleicht wird es gut sein, hier an den früheren §. über „abstracte" Begriffe zu erinnern, damit man sich entwöhne, das Verallgemeinerte für das Abstracte zu halten (siehe oben S. 213 und a. a. O.).

majorem habet idea s. notio comprehensionem, eo minorem habet extensionem, et e contra. Unter comprehensio wird hier verstanden die Anzahl der Merkmale (complexus proprietatum s. notarum), wodurch ein Ding unterschieden wird, also der Inhalt des Begriffs; unter extensio wird verstanden die Ausdehnung des Begriffs über die größere oder geringere Anzahl von Objecten, welche er umfaßt, also der Umfang (ambitus, sphaera). Also: je mehr unterscheidende Merkmale in einen Begriff aufgenommen werden müssen, desto geringer wird die Anzahl der Dinge, welche unter ihm befaßt sind; und hinwieder: je weniger unterscheidende Merkmale zur Fassung des Begriffs nothwendig sind, desto größer ist die Anzahl der unter ihm befaßten Dinge. So ist das bestimmte Individuum, als das Particulärste, wegen der unbegrenzten Menge seiner Merkmale gar nicht definirbar. Dagegen umfaßt der Begriff „Sein", als der allereinfachste, in dem gar keine Merkmale zu unterscheiden sind, die unbegrenzte Anzahl aller Dinge. Weniger Merkmale sind dann in den Species, als in den Individuen, und wiederum weniger in den Gattungen, als in den Species, und wiederum weniger in der höheren Gattung, als in der niederen. Daraus folgt: man hüte sich, die Conclusion zu machen von dem Individuum auf die Species, von der Species auf die Gattung, oder, mit anderen Worten, man schreibe nicht Etwas der Gattung zu, deshalb, weil es der Species zukommt, oder der Species deshalb, weil es dem Individuum zukommt; eben so wenig spreche man Etwas der Gattung ab, weil es der Species widerstreitet. Wohl aber geschieht die Conclusion richtig von der Gattung auf die Species und weiterhin von der Species auf die Individuen, so daß

rechtmäßiger Weise dem Individuum zukommt, was der Species, und der Species, was der Gattung gehört. — Das Uebrige der Eigenthümlichkeit ist früher schon angegeben, als von den Proprietäten der Universalien im Allgemeinen die Rede war, nämlich bei der praedicatio logica, so wie auch in dem Vorhergehenden, wo gesagt wurde, daß das genus von der species ausgesagt werden müsse als das totum *potentiale.* Das Uebrige, Speciellere folgt weiter unten, wenn die Universalien im Speciellen behandelt worden sind.

§. 89.

Zweiter Artikel:

Von der differentia.

Die Differenz oder Unterschied überhaupt ist das, wodurch sich ein Ding von dem anderen unterscheidet; mithin, da jede Unterscheidung eine Formation ist, und die Differenz also immer und überall, wie schwach sie auch sein möge, den Character der Form hat, wäre zu definiren: Differenz ist diejenige Form oder Formalität, wodurch ein Ding von der Identität mit dem anderen ausgeschieden wird. Die Differenz, als Trennung oder Ausscheidung, schließt also ein doppeltes in sich, nämlich das Subject, das sie ausscheidet, und den Terminus, von dem sie ausscheidet; folglich wird mit der Differenz nothwendig eine Relation des Einen zum Anderen verstanden, so zwar, daß ein Gemeinschaftliches vorhanden sein muß, von dem ausgeschieden wird. Man beachte das

deshalb, um die differentia nicht zu verwechseln mit der diversitas, eine Verwechselung, die nicht selten die größte Confusion verursacht. Verschiedene Dinge (diversa) nennt man diejenigen, welche nichts mit einander gemein haben, also nicht durch eine weitere Differenzirung als durch ein (dem commune) superaditum, sondern durch sich selbst, durch ihre erste Wesenheit von einander geschieden sind, wobei also wegen Mangel der Relation kein wechselweiser Vergleich stattfinden kann. Unterschiedene Dinge (differentia) werden diejenigen genannt, welche in Einem gemeinschaftlichen zusammen kommen, weiterhin aber in Anderem von einander abweichen. Es versteht sich also von selbst, daß dieses Höhere, in welchem sie übereinkommen, ein univocum sein muß und nicht ein analogum sein kann.*)

Wir sprechen hier also nicht von der diversitas, sondern von der differentia. Und hier meinen wir abermals nicht jegliche Art von Differenz, sondern nur die specifische oder die diff. maxime propria. Es gibt nämlich drei Arten der Differenz: differentia *communis*, *propria* und *propriissima* (s. maxime propria = specifica).

---

*) Daher muß von den obersten oder letzten Gattungen (Prädicamente oder Categorieen) nicht gesagt werden, daß sie unterschieden sind (non differunt), sondern vielmehr, daß sie verschieden sind (diversa sunt). In gleichem müssen auch die Differenzen selbst nicht als differentes, sondern als rationes differendi bezeichnet werden; sie differiren nämlich durch sich selbst, ohne ein höheres univocum zu haben, in welchem sie Eins wären. — Daß die höchsten Differenzen, d. i. die, welche primo differenziren, als diversa hervorbringend, nur in etwas Analogem übereinkommen in ihrem Differenzirten, darüber in der Metaphysik ein Mehreres.

Wenn wir nämlich das Wesen, die Eigenthümlichkeiten und die Accidentien an einem Ding unterscheiden, so sind in gleicher Weise selbstverständlich die Differenzien in dieser dreifachen Weise vorhanden. Die diff. communis ist die Verschiedenheit durch die Accidentien; die diff. propria die durch die Proprietäten; die diff. propriissima die durch die Wesenheit selbst, welche eben durch die specifische Differenz constituirt wird. In ersterer Weise unterscheidet sich ein gesunder Mensch von einem kranken; in zweiter Weise ein krauses Haar von einem fließenden Haar; in dritter Weise der Mensch vom Thiere durch die Vernünftigkeit. Daß die gegebene Eintheilung der Differenzen adäquat oder erschöpfend ist, begreift sich leicht: alles, was einen Unterschied bewirkt, ist entweder wesentlich (essentiale intrinsecum), und das ist die diff. *propriissima,* — oder accidental (im weiteren Sinne als adventitium essentiae). Alles Accidentale ist entweder ein accidens separabile oder inseparabile. Das erstere dieser Beiden gibt die diff. *communis,* so benannt, weil diese Differenz nicht so inhärirt, daß sie nicht auch einem anderen angehören könne, und weil wir gewöhnlich die Dinge wahrnehmen durch die sensiblen Accidentien, welche gemeinschaftlich sind, als Bewegung, Farbe, Figur u. s. w. Das andere Accidenz, das inseparabile, gibt die diff. *propria,* und zwar in doppelter Weise: entweder nämlich als ein Accidenz, welches aus den inneren Principien der Wesenheit selbst fließt, also nothwendig immer vorhanden, wenn die Wesenheit constituirt ist (fluens necessario ex principiis intrinsecis), — oder als ein Accidenz, das eine fortdauernde Ursache („causa permanens" Th.) hat und insofern ein untrennbares ist. Jedes Accidenz also, das eine Inseparabilität gewinnt, sei

es, daß es aus der Wesenheit selbst nothwendig fließt, sei es, daß es aus anderen Gründen, die nicht mit der Wesenheit zusammenhangen, als nur virtualiter, also ex extraneis bezüglich der Wesenheit, die Beständigkeit und Untrennbarkeit gewinnt, wird differentia *propria* oder Eigenthümlichkeit (proprietas) genannt. Diese die respective Untrennbarkeit bewirkende caussa permanens kann dann wieder entweder eine blos externe Ursache oder eine interne sein, ersteres z. B. bei der Schwärze des Mohrs, letzteres z. B. bei dem Männlichen und Weiblichen. In beiden Fällen bezeichnet man es als diff. propria wegen der respectiven Inseparabilität.

Von diesen drei Arten der Differenzen haben wir es hier blos mit der differentia propriissima oder essentialis oder specifica zu thun, also mit derjenigen Differenz, welche per modum essentialis constitutivi unterscheidet.

§. 90.

Die früher schon gegebene Definition von der hier zu behandelnden Differenz war: unum aptum inesse multis et praedicari de illis in quale quid incomplete Die Definition muß als genus proximum das nehmen, was allen Universalien gemeinschaftlich ist, nämlich: unum aptum inesse multis et praedicari de illis. Dann muß sie als differentia ultima das hervorheben, wodurch sich dieses Universale, die Differenz, von den anderen Universalien specifisch unterscheidet und das ist in den Worten gethan: praedicari de illis *in quale quid incomplete.* Während das Genus und die Species ausgesagt werden

in quid, d. h. wesentlich und substantivisch, wird die Differenz ausgesagt in *quale* quid, d. h. zwar wesentlich (in quid), aber doch nur adjectivisch (in quale).*) Das Proprium und Accidens dagegen werden nur in quale ausgesagt, d. h. nur adjectivisch und so, daß das in quid (als de essentia essentiale) ausgeschlossen ist. Das der Definition dann weiter noch hinzugefügte „incomplete“ ist in demselben Sinne zu verstehen, wie dasselbe Wort bei der Definition von Genus erklärt worden, nämlich: obwohl die Differenz, eben so wie das Genus, die ganze Wesenheit bezeichnet, so drückt sie eben so wenig, wie das Genus die ganze Wesenheit aus (*significat* totam essentiam, sed non *exprimit* totam), sondern drückt blos das aus, worin eben der Unterschied von Anderem besteht, weil sie eben das ausdrückt, was das Genus differenzirt oder theilt. Daher der gewöhnliche Ausdruck: differentia *dividit* genus, freilich nicht totaliter (oder primo, wie man sagt), so daß kein commune mehr übrig bliebe, — denn dann entständen nicht die species in einem genus, sondern nur genera (i. e. diversa, non differentia), — sondern theilweise, wie das oben schon besagt ist in der Erklärung von differentia und diversitas.

Dieser hier gegebenen Definition bedient man sich gewöhnlich, und zwar deshalb, weil sie exacter die Universalität und die Prädicabilität besagt, als folgende vier, die auch richtig sind, weil sie eigentlich dasselbe besagen, als größere oder geringere Explication der gegebenen Definition, nämlich: differentia est id, quo species excedit

---

*) Der Grund für die adjectivische Aussage des Wesentlichen ist oben §. 83. angegeben.

suum genus — oder: differentia est, quae suapte natura separat ea, quae sunt sub eodem genere — oder: differentia est id, quo singula differunt — oder: differentia est, quae non solum separat ea, quae sub eodem genere collocantur, sed ad substantiam rationemque confert, et pars ejus est, cujus differentia dicitur esse — oder: qua una species distinguitur ab alia. Das Nähere rücksichtlich der Richtigkeit dieser Definitionen wird durch die folgenden zwei §§. einleuchten.

§. 91.

Wir haben bei der Definition gesagt, daß diese bestehen müsse aus dem genus *proximum* und der differentia *ultima*. So wie wir nämlich bei dem genus gesehen haben, daß dasselbe ein dreifaches ist, das supremum (remotum), das medium (oder intermedia) und das proximum (oder infimum): so ist gleicher Weise die differentia dreifach, die suprema nämlich, die media (oder subalterna) und die infima (oder ultima). Ebenso verhält es sich mit der species, die auch als suprema, subalterna und infima erscheinen muß, je nach der Stufenordnung des Genus und der Differenz, woraus die Species gebildet wird. Die differentia suprema ist die, welche keine Differenz mehr über sich, die infima (auch differentia *atoma* genannt), welche keine mehr unter sich, die media oder subalterna, welche als in Mitte beider, sowohl über als unter sich noch Differenzen zuläßt. Nimmt man den oben gezeichneten Stammbaum über die Ramification der Begriffe, so sieht man leicht, daß ein

und dieselbe Wesenheit sowohl genus als eine species subalterna sein kann; letzteres, weil sie noch ein genus über sich hat, ersteres, weil mehrere Species darunter enthalten sein können. So ist z. B. animal eine Species mit Bezug auf vivens (denn auch die Pflanze hat Leben), aber ein genus mit Bezug auf homo, der neben anderen thierischen Species darunter befaßt wird. In der aufsteigenden Stufenfolge sind aber, wie schon gesagt, die obersten Theilungen keine species, sondern nur genera. Also die differentia *suprema*, d. h. die, welche zuerst, also in intima radice, theilt, unterscheidet sich von der diff. subalterna und infima so, daß jene oberste keine specifische, sondern nur eine generische Differenz bildet. Folglich ist, wenn von der Definition der Species die Rede ist — und nur diese werden definirt — und gesagt wird, daß sie aus dem Genus und der Differenz bestehe, nur die diff. subalterna und ultima gemeint. Es fragt sich also, warum wir in der niederen Logik gesagt haben, daß die differentia *ultima* zu nehmen sei? Das deshalb, weil von der Definition der Species der concret subsistirenden Dinge oder der Species der Individuen die Rede sein mußte, wobei wir immer auf der untersten Reihe des gegebenen Stammbaums sind, also uns immer nur die diff. atoma übrig bleibt, welche weiter keine Differenzen zuläßt. Die intermediären Species mit ihren correspondirenden intermediären Definitionen aus dem gen. proximum und der diff. subalterna sind gewisser Maßen nur Hülfsdefinitionen, die zuletzt completirt und beendigt werden müssen durch Angabe der letzten, untheilbaren Differenz (cf. Thom. in 2. Poster. lect. 13, 14 & 15. — & 7. Metaph. lect. 12. — 8. Metaph. lect. 2.). — Da nun die concret subsistirenden Dinge

in genere et differentia sind, nicht aber deren Proprietäten und Accidentien, so wird auch nur von der wesentlichen Definition jener gesagt, daß sie bestehen müsse ex genere et differentia *propriissima,* und heißt deshalb definitio *essentialis,* während bei den Definitionen durch Proprietäten und Accidentien, die nicht in genere et differentia sind, und definitiones *descriptivae* heißen, etwas genommen wird, was die Stelle des Genus und der Differenz vertritt, also doch immer ein commune und ein distinctivum, weshalb die constituirenden Theile jeder Art der Definition immer als Genus und Differenz, im weiteren Sinne zugleich, bezeichnet zu werden pflegen. — Uebrigens gilt der Ausdruck „ex genere proxima *et differentia ultima*“ für jede Definition, auch für die intermediären, nur in sensu accomodo, nämlich für die relativ letzte, wodurch jedesmal der specifische Unterschied constituirt wird.

§. 92.

Aus den §. 90 gegebenen Definitionen von der Differenz geht hervor, daß zur Constituirung der logischen Differenz dreierlei Beziehungen, Relationen oder Rücksichten concurriren, nämlich: 1) die Beziehung auf das Genus, weil durch die Differenz das Genus contrahirt oder dem Genus etwas hinzugefügt wird; 2) die Beziehung auf die Species, weil durch die Differenz die Species constituirt und von anderen Species ausgeschieden wird; 3) die Beziehung auf das Niedere, Enthaltene (ad inferiora), weil von diesem die Differenz ausgesagt

wird. Gehen wir diese drei Puncte einzeln durch; sie werden mit Hülfe des vorgehenden §. unschwer klar werden.

Zu 1. In ersterer Beziehung fragt es sich: wie die Differenzen in dem Genus enthalten sind? ob die niederen Differenzen unter den höheren enthalten sind? ob die höheren und generischen Differenzen eingeschlossen sind in der differentia atoma? Aus dem über die Natur des Genus Gesagten geht hervor, daß das Genus nicht actu die Differenzen in sich schließt, sondern nur potentiâ, sonst würde ja, wo das Genus ausgesagt wird, auch immer die Differenz ausgesagt werden können, was offenbar falsch ist; so schließt animal nicht actu das rationale und irrationale in sich, sondern nur in potentiâ. Eben so enthält die niedere Differenz nicht actu und formaliter die höhere in sich, wie die rationalitas nicht die sensibilitas, so daß also die höhere Differenz nicht formaliter ausgesagt werden kann von der niederen, denn der Satz: rationalitas est sensibilitas ist formaliter, d. h. mit Rücksicht auf die formalen Begriffe beider Extreme, falsch, obwohl der Satz materialiter wahr ist. Man beachte also wohl, daß in den Differenzen selbst keine Composition ex genere et differentia ist, sondern daß dieselben ein Einfaches (simplex) sind und also jeglicher Theile entbehren;*) genannte Composition ist nur in den Dingen selbst. Denn wenn die Differenz selbst in genere et

*) Rücksichtlich dieser Simplicität der Differenz ist zu bemerken: es ist das die simplicitas negationis, nicht die simplicitas perfectionis, wie letzteres bei dem actus purus der Fall ist. Von dem simplex simplicitate negationis sagt man: „est componibile alicui (mit etwas zusammensetzbar), non autem compositum ex aliquibus.

differentia wäre, so würde das von letzterer Differenz wieder der Fall sein, und so abermals, und es wäre ein processus in infinitum, was unmöglich ist. — Man könnte einwenden, daß doch die differentia specifica inferior irgend welches gemeinschaftliches Höhere habe, das also als Prädicat, folglich als Genus diene, wie z. B. rationale est vivens, — est substantia; so wie auch, daß doch die Differenz, als res creata, irgend welche Potentialität in sich schließt, alles Potentiale aber eine Composition ist. Dagegen ist zu sagen: die genannten, höher liegenden Prädicate kommen der Differenz nicht formaliter und directe zu, sondern nur reductive, und, wie man es auszudrücken pflegt, secundum quandam habitudinem seu connotationem. In dem allegirten Beispiele wird also rationale ein vivens oder substantia nicht in dem Sinne genannt, als ob das rationale an sich ein vivens oder eine substantia sei, sondern in dem Sinne, daß die Form, von welcher das rationale genommen wird, das principium substantiae s. viventis ist; denn die Form ist nicht das *quod* est, sondern das *quo* est aliquid. Die Differenzen sind nämlich etwas Incompletes, in gleicher Weise, wie Materie und Form, und bilden mit einem Anderen erst etwas Completes, Höheres. Dieses Höhere wird dann von ihnen ausgesagt als Incompletes, gleicher Weise, wie wenn ich von der Materie oder der Form einzeln genommen die „Substanz" aussage, da doch diese erst durch beide gebildet wird. Die Materie und Form, einzeln genommen, gehören also reductive zur „Substanz" und in diesem Sinne kann dieselbe von ihnen ausgesagt werden. — Betreffs des im zweiten Theile der Einwendung geführten Arguments aus der Potentialität und der daraus gefolgerten Composition

beachte man die vorher gegebene Anmerkung über die Simplicität. Die Differenz ist ein compositum *cum aliquo,* nicht aber *ex aliquibus.* Mit der simplicitas negationis ist aber die Potentialität verbunden.

Zu 2. Die Beziehung der Differenz auf die Species ist nicht die des universale zu seinem inferius, sondern die des aequale zum aequale, mit dem es Eins ist. Deshalb sagt man: differentia convertitur cum specie, quam constituit, et mediante ipsa praedicatur de individuis. Offenbar: denn die Formalität des Universale muß von seinem Verhältnisse zu seinem Correlativum genommen werden. Das formale Correlativum sind aber die enthaltenen inferiora. Denn das Universale verhält sich wie das Höhere zu Vielem (ut superius ad multa, oder, was dasselbe ist, ut contrahibile ad inferiora contracta). Die Differenz ist aber nicht höher, als die Species, da nicht diese, sondern das Genus durch die Differenz contrahirt wird. Die Species und die Differenz stehen sich vollends gleich, insofern sowohl diese, als jene (wie auch das Genus) das Ganze enthalten, obwohl nur die Species das Ganze **ausdrückt;** also verhalten sich das Genus und die Differenz zur Species wie ein Ganzes, nicht aber wie Theile des Ganzen. Wäre Letzteres der Fall, so könnte ja die Prädication nicht geschehen, da der Theil nicht vom Ganzen ausgesagt werden kann. Wir sagen aber: homo est animal und: homo est rationalis. Also kann die Universalität der Differenz nur in ihrem universalen Verhältnisse zu dem enthaltenen **Niederen,** (den Individuen) bestehen. Wird also die Differenz von der Species ausgesagt, so wird die Differenz nicht als ein bezüglich der Species Universales, sondern formaliter bezüglich der inferiora, aber concomitanter mit der Spe-

cies als Universale genommen. Ich sage „concomitanter“, weil nämlich die Differenz der Species gleich ist und mit ihr gewechselt werden kann (convertuntur). Man vergesse aber nicht, daß die Differenz ein Universale ist nicht bezüglich der *differentiae* inferiores, wie vorhin negirt worden, sondern nur mit Bezug auf die inferiora, d. h. die Composita, Individuen der Species.

Zu 3. Betreffs dieser hier schon erklärten Beziehung der Differenz zu den enthaltenen Individuen der Species wäre eine der früher gegebenen Definitionen näher zu erklären, nämlich die differentia est id, quod de pluribus specie differentibus praedicatur in quale quid. So nämlich wird gewöhnlichhin gesagt: „de pluribus specie differentibus“ etc. Man beachte aber, daß in oben gegebener Definition (die, wie die anderen alle, von Porphyrius ist) der Autor nicht sagt: „de pluribus specie differentibus“, sondern „de pluribus et specie differentibus“. Letzterer Ausdruck ist genauer, als der erstere. Die Schwierigkeit ist nämlich die: wenn gesagt wird „de pluribus *specie* differentibus“, so kommt das blos der differentia *subalterna* zu; sollte auch die differentia *atoma*, wie es doch sein muß, mit aufgenommen werden, so müßte auch gesagt sein „de differentibus numero“, welches letztere eben der diff. atoma zukommt. Also hätte in der Definition, wenn sie richtig sein sollte, gesagt werden müssen „de pluribus *numero et specie* differentibus“. Denn in der Definition muß jede differentia propriissima*), also sowohl die diff. atoma, als die diff. subalterna aufgenommen sein. Wird aber die diff. atoma mitgemeint,

*) Mit Ausnahme der diff. suprema, wie mehrmals erklärt, insofern diese nicht species, sondern genera constituirt.

so muß auch das „*numero* differentes“ aufgenommen werden, und nicht blos das „specie differentes“.

Cajetan (sup. 3. c. Porphyrii) erklärt die Sache so: die Definition mit dem gewöhnlichen Ausdrucke „de pluribus *specie* differentibus könne auch auf die differentia *atoma* ausgedehnt werden negative seu per non repugnantiam. Das um so mehr, da das Wesen der Differenz an sich es nicht fordert, auf das „specie vel numero“ Unterschiedene bezogen zu werden, sondern zu dem Einen oder dem Anderen determinirt wird durch die Natur dessen, was constituirt wird, sei's intermediär, sei's ultimatim.

Leichter erklärt Johannes a. s. Thoma die Sache: Porphyrius sagt nicht: „de pluribus specie differentibus“, sondern: „de pluribus *et* specie differentibus“. Dieses „et“ bringt einen anderen Sinn, in der Bedeutung von etiam, so also, daß, die differentia atoma von selbst verstanden, auch die diff. subalterna aufgenommen wird. Letzteres wurde aber als das majus et principale billiger Weise hervorgehoben, und das Andere als consequent mitverstanden verschwiegen. Die Constituirung der species ist aber die Hauptsache, selbst dann, wenn nur die diff. *subalterna* vorhanden. Da nun die Differenz, von der wir hier überhaupt reden, sich permissive verhält zu Beiden, sowohl zu dem „specie differentes“ als dem „numero differentes“, so kann (per non repugnantiam et permissionem, wie man sagt), so definirt werden, wie man gewöhnlich kurzweg thut in den Worten „de pluribus *specie* differentibus“ etc., während vollständig zu sagen wäre: „de pluribus *specie vel numero* differentibus in quale quid incomplete“.

§. 93.

Woher das Genus und die Differenz genommen werden müssen.

Nachdem die Lehre vom Genus und der Differenz vorgenommen, kann das bekannte Axiom leicht erklärt werden, das man gewöhnlich so ausdrückt: genus sumitur a materia, differentia a forma. Eine Erklärung dürfte nach dem Gesagten kaum nothwendig sein und nur aus dem Umstande erforderlich werden, daß dieses Axiom nicht allen Naturen in **gleicher Weise** zu appliciren ist. Vorsichtshalber sei aber nochmals hervorgehoben, was schon in dem Vorhergelehrten liegt: da Genus und Differenz nicht zwei Theile Einer Sache sind, sondern nur zwei Anschauungsweisen derselben Einen Sache (duae rationes ejusdem rei) und jede das Ganze enthält, obwohl nicht jedes das Ganze ausdrückt, während nur die Species das Ganze enthält **und ausdrückt**: so muß eigentlich gesagt werden, daß das Genus und auch die Differenz von der Ganzheit der Sache (a totalitate rei s. a. tota rei essentia) hergenommen werden. Diese Ganzheit der Sache, betrachtet als „ratio communis pluribus“ und als das „perfectibile s. contrahibile“ ist das Genus; dagegen dieselbe Totalität der Sache, betrachtet als „ratio determinans, perficiens s. contrahens“ (sc. rationem communem) ist die Differenz. Daraus folgt von selbst, daß das Genus und die Differenz in entsprechender Weise von derjenigen Seite des Ganzen hergenommen werden müssen, wo sich die respectiven Be-

griffe von Genus und Differenz verwirklicht finden, oder, genauer gesprochen, wo sich das Fundament für die entsprechenden Begriffe findet, so wie zugleich in der respectiv abweichenden Weise, wie sich dieses Fundament in specifisch verschiedenen Dingen auch specifisch verschieden vorfindet.

In den **körperlichen** Substanzen also, welche zusammengesetzt sind aus Materie und Form, kann es keiner Schwierigkeit unterliegen, daß das Genus von der Materie, die Differenz von der Form hergenommen werden muß. Denn die Materie ist bekanntlich das Potentiale, welches durch die Form actualisirt wird; und das Genus ist, wie wir bereits gesehen, ebenfalls das Potentiale, welches durch die Differenz determinirt wird. Die Form aber als actus materiae ist das determinans et perficiens, und eben so ist, wie wir bereits gesehen, die Differenz das determinans et perficiens rücksichtlich des Genus.*)

---

*) Es versteht sich, daß wir hier die materiellen Dinge in ihrer radicalen Wesenheit erfassen, also für die concret existirenden verschiedenen materiellen Species nicht die caussa proxima, also auch nicht das genus proximum (und mehr oder weniger remotum), sondern die caussa ultima, also das genus ultimum, bezeichnen wollen. Da nämlich in der Natur des geschaffenen Universums eine Stufenfolge von übereinander stehenden Seinswesen oder Graden der Vollkommenheit des Seins vorhanden, als z. B. gradus substantiae, gradus corporis, gradus viventis, gradus animalis, gradus rationalis, von denen jede höhere Stufe die voraufgehende als Allgemeineres näher determinirt und actualisirt und das niedere Einzelne vereinigt wird in dem höheren Einen („quae sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus“):

Anders verhält sich die Sache bei den unmateriellen geistigen Wesen, obwohl auch hier, wie stets, der generische Begriff von dem Gemeinschaftlichen, der specifische von dem Besonderen hergenommen werden muß. „Una enim substantia separata (d. i. die geistige Substanz) convenit cum alia in immaterialitate, differunt autem ab invicem *in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate* et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo, quod sequitur illas, in quantum sunt *immateriales*, sumitur in eis *genus*, sicut intellectualitas, vel aliquid hujusmodi. Ab eo autem, quod sequitur in eis *gradum perfectionis*, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota“ (Thom. de ente et essent. c. 6.). Obwohl nämlich die geistigen Substanzen als formae *simplices* bezeichnet werden müssen, so sind sie doch nicht in dem Sinne einfach, wie der actus purus, also nicht einfach simplicitate perfectionis, sondern simplicitate negationis. Da nämlich alle geschaffenen Dinge zum Mindesten die Composition von Potenz und Act mit sich führen, so kann bei ihnen von der absoluten Einfachheit im strictesten Sinne nicht die Rede sein. Andererseits ist aber in der geistigen Natur doch insofern die Einfachheit, als keine Composition aus Materie und Form vorhanden, sondern nur reine Formen. Die Potentialität bewirkt aber, daß eine mehr oder weniger actualisirte Vollkommenheit vorhanden und dadurch entsteht eben die specifische Differenz, die also abermals von Seite der Form als das principium perficiens et actuans genommen werden muß.

---

so sind eben so viele intermediäre Genera und Differenzen vorhanden, die als principia proxima und remota der jedesmaligen Species gefaßt werden müssen (cf. Thom. opusc. 48).

Anders wieder, als bei den Substanzen, verhält sich die Sache bei den Accidentien. Da sie kein eigenes Sein haben, also auch keine Composition bei ihnen stattfindet, so sind nicht sie in genere et differentia, sondern die composita, an denen sie sich befinden. Andererseits aber, insofern sie durch die Substanzen und an den Substanzen actualisirt werden, kehrt bei ihnen das Wesen des Generischen und Specifischen, als Gemeinsamen und Besonderen, als Potentialen und Actualen, Materialen und Formalen, in gewisser Weise wieder, obwohl im strengen Sinne immer nur etwas genommen werden kann, **was die Stelle des Genus und der Differenz vertritt,** wie oftmals gesagt worden. Das Accidens affizirt nämlich immer die Substanz; das ist das Gemeinsame. Diese Affectirung der Substanz geschieht aber in verschiedener Weise (nämlich in neun Categorieen), und nach diesen neun Differenzen entstehen neun Genera des Accidens. Folglich muß diese Differenz genommen werden aus den verschiedenen Principien oder Formalitäten, wie jedes Accidens in besonderer Weise die Substanz oder sein Subject affizirt. Deshalb sagt man mit Recht: in accidentibus differentia sumitur ex diversis principiis cujuslibet accidentis: ex subjecto *proprio*, quod afficit; ex *objecto*, quod respicit; ex *termino*, ad quem ordinatur. So werden z. B. die Krankheiten specifizirt und benannt von den Theilen des Körpers, welche sie affiziren; die Wissenschaften werden specifizirt und benannt von den Objecten, welche sie behandeln; die Relationen (actio, passio) von den Terminen, auf welche sie gerichtet sind.

Hält man so den wesentlichen allgemeinen Character des Generischen und Specifischen fest, so kann es im Allgemeinen keiner Schwierigkeit unterliegen, zu sehen, wie

sowohl das Eine als das Andere zu suchen ist, wenn auch die Application zuweilen in besonderen Fällen nicht so leicht ist, sondern große Gewandtheit im metaphysischen Denken erfordert. Man halte nur den Satz: „genus sumiter a materia, differentia a forma“ in seiner allgemeinen Bedeutung fest: „genus habet *rationem* materiae, differentia autem *rationem* formae.“ — Das Gesagte wird noch klarer werden durch den folgenden §.

§. 94.

Welche Dinge sind in genere et differentia?

Wo immer und insofern immer bei einer Sache von der ratio materiae und der ratio formae die Rede sein kann, da und insofern kann die Sache als in genere et differentia gefaßt werden. Wo aber die ratio materiae et formae in keinerlei Weise vorhanden, da darf auch nicht von genus und differentia die Rede sein. Die metaphysische Composition ex genere et differentia ist also das Eigenthümliche aller erschaffenen Wesen, so sehr, daß dieselbe nur Gott, dem absoluten Wesen, in keinerlei Weise zukommen kann. Alle erschaffenen Dinge sind nämlich mehr oder weniger actus imperfecti, bestehen also zum Mindesten in der einfachen Composition ex potentia et actu; dagegen ist Gott reinste Wirklichkeit oder actus purus, (wie die Metaphysik zeigen wird), weshalb schon bei Cyrillus Alex. (dial. 2. de Trin.) die Worte sich finden: „genus in Deo ullum nominare alienum est a recta ratione“ — cf. August. l. 4. Conf. c. 16. —

Anselm. Monol. c. 26. — Bernard. Serm. 80. in Cant. — und Thomas an unzähligen Orten (Sa. p. 1. q. 3. a. 5. — q. 30. a. 4. — q. 1. a. 7. — q. 2. a. 2. — q. 3. a. 5.). Kommt der Ausdruck „Deus *differt* a creaturis" vor, so ist derselbe im weiteren Sinne von „diversum esse" zu nehmen, wie Thomas (q. 1. de pot. a. 3. ad 5.) ausdrücklich bemerkt.*)

Deshalb ist auch Gott in keinem der Prädicamente begriffen. Das Prädicament „Substanz" besagt die creatürliche Substanz, welcher gegenüber Gott supersubstantialis ist. Zudem: die Substanz als Prädicament ist nicht das „ipsum esse", noch viel weniger das „suum esse". Das esse aber, als transcendens, über Substanz und Accidens hinausliegend, ist kein genus, da Substanz und Accidens die obersten Genera sind durch die obersten Differenzen.

---

*) Si hoc nomen **differens** large sumatur, sic ista propositio est concedenda, quod Deus ab aliis rebus **differat**; non tamen sequitur, quod aliquâ **differentiâ** differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam: hoc enim necesse est **in primis et simplicibus** dici. Homo enim differt ab asino differentia **rationali**, rationale autem ulterius non differt ab asino aliquâ differentiâ, quia sic esset abire in infinitum, sed **seipso**" — und anderswo: „simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis: hoc enim **compositorum** est; homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur **differe**, sed **diversa** esse. Unde secundum Philosophum **diversum** absolute dicitur, sed omne **differens** aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis" — (Sa. th. p. 1. q. 3. a. 8. ad 3.).

Aber alle anderen Dinge, welche directe in einem Prädicamente, sei's der Substanz oder des Accidens, sein können, sind des Genus und der Differenz fähig; also jegliches Sein, welches die ratio totius (die Natur eines Ganzen) und die metaphysische Composition zuläßt; was dagegen die ratio totius constans ex metaphysica compositione nicht hat, was also blos einfache Theile (partes simplices) sind, wie die physischen Theile Materie und Form, oder was blos integrirende Theile (partes integrantes), so wie auch die Diferenzen selbst, sind, hat nicht an sich, sondern nur indirecte und reductive die ratio generis. Man merke sich die hier gemachte Distinction, nämlich, daß etwas directe oder indirecte (reductive) in Genus und Differenz ist. Die Accidentien sind zwar im strictesten Sinne, nämlich mit Bezug auf die Sybstanz, kein ens completum oder totum; aber sie können und müssen als solches angesehen werden eben in ihrer Gattung (in suo genere), wie das in der Lehre von den Prädicamenten näher angegeben werden wird, weil sie in ihrer eigenthümlichen Weise ein Ganzes bilden, das aus einem Höheren und der contrahirenden Differenz gebildet wird (cf. den vorigen §.).

Also auch die Abstracta der Substanzen gehören mit zu den Dingen, die in genere et differentia gesetzt werden müssen. Denn wenn die Abstracta als solche auch nur einen Theil ausdrücken, so sind sie doch wieder an sich Totalformen und haben als solche ihre Composition, wie z. B. die humanitas rücksichtlich der animalitas und rationalitas.

Daß die physischen Theile und die integrirenden Theile von Genus und Differenz ausgeschlossen werden (nämlich als directe, nicht aber als reductive), kommt

daher, weil diese Theile kein genus supremum haben können, folglich auch kein subalternum. (Ein supremum müßte aber da sein, weil der processus in infinitum unmöglich ist). Hätten sie nämlich ein genus supremum, so wäre das entweder die substantia completa (das genus supremum praedicamentale), oder incompleta. Erstere, die subst. completa, kann es nicht sein, denn diese kann von den Theilen gar nicht, also auch nicht generice, ausgesagt werden. Die letztere, incompleta subst., kann es auch nicht sein, denn diese ist auch in jeglicher Differenz, also auch in den Differenzen der Theile; es ist also ein transcendentale, nicht aber ein genus, weil dieses durchaus außerhalb des Begriffs der Differenzen sein muß.

Die Differenzen endlich werden von der ratio generis als directe ausgeschlossen, weil sonst ein processus in infinitum folgen würde, wie früher gezeigt worden. (Siehe die Texte der vorigen Anm.). Die Differenzen unterscheiden sich nicht durch andere Differenzen, sondern sind vermöge ihrer Wesenheit das, wodurch unterschieden wird, nicht das, was unterschieden wird (das principium *quo,* nicht das principium *quod).* — Alles hier als exceptionell Genannte ist nur *reductive* s. indirecte in genere et differentia. Alles Uebrige, sei's Substanz, sei's Accidens, sei's ein reales Sein oder ein ens rationis, ein Concretes oder Abstractes, kann als *directe* in genere et differentia genommen werden.

Sollte rücksichtlich der Accidentien noch einige Schwierigkeit obwalten, so wird diese durch den folgenden §. schwinden.

§. 95.

Ob das Universale im Allgemeinen ein genus sei in Bezug auf die fünf Universalien?

Allerdings muß diese Frage bejaht werden, denn die gegebene Definition von Genus als unum in et de multis specie differentibus in quid incomplete" paßt vollends auf die fünf Arten des Universale im Allgemeinen. Diese fünf Arten des Universale kommen nämlich alle darin überein, daß sie universalia oder „unum aptum inesse multis" sind, und das genus wird von jedem derselben wesentlich und substantivisch und als Incompletes ausgesagt.

Dagegen könnte man einwenden: damit etwas ein Universale sei, müsse es, wie früher gesagt, seinem Untergeordneten oder seinen Arten univoce zukommen. Das sei in unserer Frage aber nicht der Fall. Denn: „esse in multis *essentialiter*" und „esse in multis *accidentaliter*" sei doch nicht ein „esse in multis *univoce*", da bekanntlich Substanz und Accidenz (essentialiter und accidentaliter) das Sein nur in analogem Sinne besitzen. Nun sind aber drei von den fünf Arten der Universalien, nämlich genus, differentia und species in ihrem Untergeordneten essentialiter, dagegen zwei der fünf Arten, nämlich proprium und accidens nur accidentaliter. Also komme das „esse in multis" den fünf Arten der Universalien nicht univoce, sondern nur analogice zu: folglich könne das Genus im Allgemeinen nicht ein

Universale sein rücksichtlich der vorliegenden fünf Arten desselben.

Dagegen ist einfach zu distinguiren zwischen dem metaphysischen und logischen Universale, oder zwischen der ontologischen Natur selbst (ipsa entitas in multis) und dem ens rationis, welches hier die intentio universalitatis ist. In ersterer Hinsicht ist es freilich wahr, daß Substanz und Accidens nicht univoce dem Sein zukommen, sondern nur analogice; in zweiter Hinsicht aber, mit Rücksicht nämlich auf die logische intentio universalitatis, ist das univocum vollends vorhanden, und darum handelt es sich nur in unserer überschriftlichen Frage. Man verwechsele also ja nicht das, was das Ding an sich (ontologisch) ist mit dem, was das Ding im Intellect ist, oder besser, wie das Ding im Intellect ist. Das universale logicum fordert praecise nichts anderes, als die Relation des superius ad sua inferiora. Dies ist aber sowohl bei dem Accidens, als bei der Substanz der Fall, sobald wir absehen von der ontologischen Natur des Accidens und der Substanz. So wird ja auch das „Prädicat" als logische Aussage sowohl von dem Accidens, als von der Substanz, von Gott, wie von der Creatur in gleichem Sinne, nämlich univoce, gebraucht. Wenn demnach das genus in doppelter Weise vorkommt, nämlich im Allgemeinen als genus mit Rücksicht auf die fünf species, und dann unter diesen fünf species als genus, so darf das nicht als Widerspruch erscheinen, da dasselbe jedesmal sub diverso respectu vorkommt: in Bezug auf das genus in communi ist es eine species, aber in Bezug auf die eigenen unter ihm enthaltenen species ist es ein genus. Das kann aber so wenig auffallend erscheinen, als daß das Prädicat Subject und

hinwieder das Subject Prädicat sein kann, wie auch die Definition das definitum selbst sein, und wie die Demonstration sich selbst beweisen kann, sub diverso respectu nämlich. Das Universale wird ja formaliter nicht dadurch constituirt, daß es einem Höheren unterworfen ist, sondern im Gegentheil dadurch, daß es Niederes, ihm Unterworfenes, bekommt und sich darauf bezieht. So auch mit dem genus als Universale in dem einen, wie in dem anderen Falle.

§. 96.

Dritter Artikel:

Von der species.

Aus dem Genus und der Differenz entsteht und besteht die Species („ex genere et differentia constituitur species“ ist der geläufige Ausdruck). Nach Erklärung der beiden ersten Universalien kann dieses dritte Universale an sich keine Schwierigkeit mehr haben. Zuvörderst beachte man; daß das Wort species hier eine andere Bedeutung hat, als in der Erkenntnißtheorie, wo von der *species* intelligibilis die Rede ist. In letzterer Bedeutung ist species so viel als Bild, Abbild, Aehnlichkeitsbild (similitudo). In unserem gegenwärtigen Sinne dagegen heißt species die complete specifische Natur, also eine Sache in ihrer vollen Wesenheit, welche in den Individuen als ein Universale existirt. Uebrigens ist die Analogie im Ausdruck immer vorhanden, selbst wenn

species, als im dritten Sinne, für pulchritudo, *formositas*, gebraucht wird. Ueberall ist es nämlich die Gestalt, Gestaltung, Formirung, Form, was als Wesenheit oder Formation zu Grunde liegt. In dem Sinne, in welchem wir hier das Wort nehmen, heißt species die Wesenheit und zwar so, daß dieselbe die ganze Wesenheit eines Dings nicht blos enthält, sondern auch ausdrückt, zum Unterschiede von dem genus und der differentia, welche beide wohl die ganze Wesenheit eines Dings enthalten, nicht aber ausdrücken, wie das früher erklärt worden ist. Die Species ist nämlich in der distincten Definition enthalten, welche entsteht und besteht aus dem Genus und der Differenz.

Wir haben die species definirt als „unum aptum inesse multis numero differentibus et praedicari de illis in quid complete". Als genus proximum mußte nämlich für die Definition das allen fünf Arten des Universale Gemeinschaftliche genommen werden, also „unum aptum inesse multis". Die übrigen Zusätze: „numero differentibus et praedicari de illis in quid complete" geben die differentia maxime propria an, und zwar die diff. *ultima*. In dieser Definition ist die species infima genommen; soll die species suprema bezeichnet werden, so ist zu sagen: species est, quae directe et immediate collocatur sub genere; sollen aber alle species aufgenommen werden, so muß gesagt werden: species est, quae sub assignato genere collocatur et de qua genus praedicatur in quid. Daß von der Species zwei und sogar drei Definitionen gegeben werden, verschlägt nichts. Daß drei Definitionen vorliegen, kommt nur per accidens, nämlich wenn eine species intermedia vorhanden. Daß aber zwei gegeben werden, nämlich die erste und

zweite der oben vorgelegten, kommt daher, daß bei der Species ein doppelter Gesichtspunct gefaßt werden kann, nämlich einerseits die subjicibilitas ad genus, und andererseits die superioritas ad individua. Die Species ist nämlich ein Mittelding zwischen dem Genus und dem Individuum, etwa wie der Minister oder Beamte eine Mittelperson ist zwischen dem Könige und dem Unterthan, und als solche den doppelten Character der Unterwürfigkeit unter den König und der Herrschaft über die Individuen annimmt. Es würde sich bei dieser subjicibilitas einerseits und der superioritas andererseits fragen, von welcher Seite aus die Species formaliter als Universale constituirt werde. Es ist viel darüber geschrieben worden und die Sache ist in der That nicht so leicht, als es auf den ersten Blick erscheint. (cf. Cajetan. in cap. de specie). Die subjicibilitas der species unter das genus ist nämlich nicht etwas per accidens, sondern ist wesentlich; die Species ist nämlich wesentlich ein niederes Universale, als das Genus, sie ist ein universale subordinatum, wie es dem Minister eben so wesentlich ist, unterworfen zu sein, als übergeordnet zu sein. Folglich scheint sowohl das Eine, als das Andere, und zwar Beides in gleichem Maße zur wesentlichen Constituirung, also auch zur Definition, erforderlich zu sein. Nichtsdestoweniger scheint als die allgemeinere Ansicht festgestellt und mit Goudin gesagt werden zu müssen: Die Species wird als formaliter universal nicht constituirt durch die Rücksicht der Subjicibilität unter das Genus, sondern durch ihre Superiorität über die Individuen, weil das Untergeordnetsein unter ein Höheres durchaus nicht mit sich bringt, daß eine Universalität entstehe. Die

Species als subjicibilis generi bezieht sich aber nicht auf die inferiora, kann also als jenes nicht universal werden, wie auch der Beamte nicht ein Superior genannt werden kann, insofern er Unterthan ist, sondern nur insofern er Untergebene unter sich hat. Freilich ist Alles, was dem Genus direct unterworfen ist, nur ein Universales, (denn die particulären Individuen sind nicht direct dem Genus, sondern direct der Species, und erst durch die Species, also indirecte und mediate dem Genus unterworfen); aber die dem Genus untergeordneten Species sind nicht reduplicative als „Untergeordnetes" formaliter universal, sondern aus anderem Grunde. Die Species, als dem Genus Unterworfenes, ist wohl ontologice, fundamentaliter s. metaphysice ein Universales, nicht aber formaliter und logice. Letzteres entsteht erst durch die Superiorität der Species über die inferiora. Alle Schwierigkeit scheint mithin damit gelöst werden zu können, daß die Universalität der Species in ihrer (der Species) eigenthümlichen Weise der Universalität, nämlich als universalitas *limitata* et *coarctata* und folglich *subordinata* gefaßt wird. Die subjicibilitatis (und noch viel weniger also die praedicabilitas) emanirt nicht aus der universalitas als solcher, sondern aus der *limitatio* universalitatis. Der wesentlichste Punct oder das Grundwesen der Species ist also in der universalitas limitata gefaßt und aus dieser, d. i. aus der limitirten und als solcher modificirten Universalität emanirt dann freilich nothwendig die subjicibilitas.

§. 97.

Außerdem könnten noch folgende Bedenken betreffs der einzelnen Theile der gegebenen Definition entstehen, insofern nämlich diese Definition theils zu weit, theils zu enge zu sein und so auch anderen Dingen, als der definirten Sache, zukommen zu können scheint. Erstens scheint der Theil der Definition in den Worten: „subjicibilis assignato generi“ zu weit zu greifen; denn auch das Individuum ist dem Genus unterworfen. Wollte man sagen, die Species würde immediate, das Individuum nur mediate unter das Genus geordnet, so wird der Definition eine neue Partikel, nämlich das immediate, hinzugefügt, also war sie nicht exact, also nicht richtig; und obendrein kann ich ja auch sagen: „hoc animal“, und also das Individuum immediate unter das Genus ordnen. — Dagegen ist zu erwiedern, daß bei allen Definitionen der Universalien das **eigenthümliche** Genus mitverstanden wird (proprium genus subintelligitur), welches proprium genus nichts anderes ist, als das universale in communi, das wir als ein wirkliches Universale mit Rücksicht auf die fünf Arten desselben kennen gelernt haben. Die Definitionen lauten also vollständig so: genus est universale, quod etc., — species est universale, quod etc., — und so bei allen übrigen. Folglich muß auch das immediate mitverstanden werden und wäre nur da hervorzuheben, wo es in Betracht käme, wie beim Individuum; denn das Individuum wird nicht als Universale, (von dem wir doch hier allein handeln), sondern als Nichtuniversale untergeordnet, und deshalb

ist bei ihm das mediate aufzunehmen. — Was das generische Individuum anbetrifft, so ist das ein elliptischer Ausdruck, der erst durch die Species, welche subsistirt, richtig wird; denn das generische „animal, corpus“ u. s. w. findet sich nur in dem Specifischen. — Zweitens: die Worte der Definition „de quo genus praedicatur in quid“ scheinen auch zu weit zu greifen, weil auch das Genus von den Individuen wesentlich und substantivisch ausgesagt wird. Sagte man hingegen, daß das Genus nicht complete, sondern incomplete, also anders, als die Species, ausgesagt werden muß, so ist das wohl wahr, wird aber gewöhnlichhin nicht ausdrücklich mit in die Definition aufgenommen und diese nichtsdestoweniger als richtig erkannt. — Darauf ist in ähnlicher Weise zu antworten, wie auf die vorhergehende Objection. Das „incomplete“ braucht bei der Definition von Genus nicht explicite hervorgehoben zu werden, weil es in dem Verhältniß des Genus zur Species selbst liegt; wird es hervorgehoben, so ist das nur eine Erklärung der Definition, nicht aber eine Hinzusetzung zu derselben. Eben so verhält es sich mit dem Verhältnisse der Species zum Individuum. — Drittens: viele Dinge werden ausgesagt „de pluribus numero differentibus“ und sind doch keine species, sondern nur entia incompleta, als z. B. motus, anima, materia, punctum etc. Eben so wird „Deus“ ausgesagt von „Pater“ — „Filius“ und „Spiritus sanctus“, ist aber doch keine Species. — Darauf ist zu antworten: die entia incompleta gehören, wie früher dargethan, an sich und durch sich nicht zu Species und Genus, sondern nur reductive, haben also auch keine „plura numero distincta“ unter sich, als nur reductive, und also nicht simpliciter, sondern nur secundum quid.

Was den anderen Theil der Einwendung, nämlich Gott, anbetrifft, so lehrt die Theologie, daß von den drei göttlichen Personen das „Deus“ nicht ausgesagt wird als „natura *multiplicabilis multis* et contrahibilis in illis *multis*“, sondern als „natura una singularis“, die allen drei Personen als dieselbe singuläre Natur, nicht aber als natura universalis zukommt. — Viertens: die Differenz, nämlich die differentia atoma, wird auch ausgesagt „essentialiter et de pluribus numero differentibus“. — Antwort: freilich essentialiter, aber nicht „in quid“, d. h. nicht substantivisch, sondern „in quale“, d. h. adjectivisch; also, obschon beide Aussagen „essentialiter“ genommen werden, so ist doch der Modus ein wesentlich verschiedener. — Endlich könnte noch eingewendet werden, daß, nach Thomas, die Engel einzeln genommen, wirklich eben so viele Species sind, also doch nicht ausgesagt werden „de pluribus numero differentibus“, weil in dieser Species die Mehrheit von Individuen, also die „plura *numero*“ unmöglich sind. Die Antwort hierauf sogleich.

§. 98.

Ob bei einer einzigen Species auch das Genus, und bei einem einzigen Individuum auch die Species bestehen könne?

Wenn die Alten sehr sorgfältig waren in Beantwortung und Lösung dieser Frage, so war das keineswegs Spitzfindigkeit und Kleinigkeitskrämerei, sondern

ein Beweis ihrer wissenschaftlichen Genauigkeit, so wie ihres wissenschaftlichen Kraftbewußtseins, das sie nicht ruhen ließ, so lange eine Sache noch Fragepuncte zum tieferen Eindringen offen ließ. Es hing in unserer Frage davon ab, die höchstwichtige Frage über die Universalität der Natur ihrer vollen Lösung so viel wie möglich entgegenzuführen. Damit war die auf unsere Frage verwandte Mühe vollends gerechtfertigt. Jedoch begnüge ich mich hier, die Sache kurz zu behandeln, ein anderes Mal die weitläufigen und äußerst interessanten Untersuchungen der Alten über diesen Punct mittheilend.

Es handelt sich in unserer Frage nicht um die Universalität des Genus und der Species, sondern um die Universalität der generischen und specifischen Natur, und das so: ob ein Wesen, das in einer einzigen Species existirt, eine natura generica, und hinwieder: ob ein Individuum, das als einziges in seiner Art existirt, auch eine natura specifica genannt werden könne und wirklich eine solche sei?

Es gab hier drei Meinungen: die eine hielt durchaus dafür, daß das Genus in einer einzigen Species und die Species in einem einzigen Individuum gewahrt werde. Als Hauptgrund hielt man da fest, daß es mit dem Genus, wie mit der Species, als Universalien, ganz dieselbe Bewandtniß habe. — Die andere Ansicht, gerade die gegentheilige, meinte, daß eben so wenig die Species, als das Genus in einem einzigen Individuum gewahrt werden könne. Ihr Hauptgrund war, daß es jedem Universale wesentlich sei, durch eine Vielheit von Differenzen getheilt zu werden, gemäß der Definition von Universale als unum in et de multis.

Die dritte Ansicht endlich distinguirt zwischen dem

Genus und der Species, und lehrt: zur Conservation des **Genus** seien nothwendig eine Mehrheit von Species erforderlich, dagegen genüge zur Conservation der **Species** ein einziges Individuum. Diese letztere Ansicht ist die gewöhnlichere und ohne allen Zweifel die Lehre des h. Thomas, der ausdrücklich sagt: „non est possibile invenire aliquod genus, *cujus una tantum sit species*; genus enim dividitur in species per *oppositas* differentias. Opportet autem, si unum contrariorum invenitur in natura, et reliquum inveniri, ut patet per Philosophum in 2. de Coelo; et ideo si *una* species invenitur, invenitur *et alia.* Una autem species dividitur in diversa individua per divisionem materiae; contingit autem totam materiam alicui speciei proportionatum ab uno individuo comprehendi, et tunc non est, nisi *unum* individuum sub *una specie*" — (Th. in 1. Poster. lect. 12. cf. in 1. dist. 19. q. 4. a. 2.). Gleicherweise sagt schon Aristoteles rücksichtlich des Genus: „Si generis non sit altera species, manifestum est, quod omnino non erit genus" *) (4. Top. c. 3.). — Daß es mit dem Genus und der Species nicht dieselbe Bewandtniß haben könne, geht aus dem über die Natur Beider Gesagtem hervor. Das **Generische** als solches besagt wesentlich ein potentiale und commune, während das **Specifische**, als aus Genus und der contrahirenden Differenz entstehend, ein actuale ausdrückt, das, gegenüber dem commune s. generale des Genus, ein particulare ist. Des-

*) *„Ἐπεὶ δέ παντὸς γένους εἴδη πλείω, σκοπεῖν εἰ μὴ ἐνδέχεται ἕτερον εἶδος εἶναι τοῦ εἰρημένου γένους· εἰ γὰρ μή ἐστι, δῆλον ὅτι ουκ ἄν εἴη ὅλως γένος τὸ ειρημένον" — ΤΟΠ. Δ. 3.*

halb wird ja auch das Wort speciale mit dem Worte particulare verwechselt. Das Generische als ein Gemeinschaftliches kann consequent ohne eine unter ihm begriffene Vielheit gar nicht in seiner Wesenheit gefaßt oder verstanden werden. Wohl aber kann ein Actuales vollständig — und zwar in eben dem Grade mehr, als es actualer ist — erfaßt und verstanden werden, ohne daß ein Anderes miterfaßt zu werden brauchte, dem diese Actualität gemeinschaftlich ist. Es ist zwar in radice diese Gemeinschaftlichkeit eingeschlossen, und nur aus eigenthümlichen Gründen die Actualisirung verhindert. Ich sage: in radice, denn Thomas lehrt: „quaelibet forma, quantum est de se, nata est in pluribus esse“ (1. Metaph. lect. 5.). Da aber die Form ein Act ist und jedes Ding insofern erkennbar ist, als es actuell ist, im Gegensatze zum Potentialen, das als solches nur durch das Actuale erkennbar ist: so begreift sich, warum die Species nicht wesentlich die Rücksicht auf eine unter ihr begriffene Vielheit ausspricht und erfordert. Andererseits aber ist die Species als Form geeignet, wie jede Form, als mittheilbar (communicabilis pluribus Th. Sa. p. 1. q. 3. a. 2. ad 3. — 1. Metaph. lect. 5.) gefaßt zu werden. Obwohl aber die Species die Form der Individuen ist und als solche von Vielen ausgesagt werden kann, so folgt doch nicht, daß es nicht aus anderen Gründen unmöglich sein könne, daß es eine solche Vielheit actuell gebe.

Während das Genus getheilt wird durch die differentiae oppositae, werden dagegen die Individuen nicht in dieser Entgegensetzung getheilt. Die Theilung durch die differentiae *oppositae* besagt eine Theilung durch Differenzen, welche formell verschieden sind (*formaliter*

diversae), also durch sich vollends ausschließende Differenzen (per formas incompatibiles), freilich innerhalb desselben Genus (distantes in *eodem* genere). Darin besteht nun eben die oppositio oder contrarietas. Daß das Genus aber durch formell verschiedene Differenzen getheilt werde, leuchtet ein, weil es ja durch die Differenzen contrahirt wird zu specifischen Naturen oder zur Constituirung der Species. In dieser ist aber nicht materialiter, sondern formaliter die Wesenheit, die ipsa ratio quiditatis, ausgedrückt. Die Wesenheiten sind aber formaliter incompatibel. — Wenn nur Ein Glied der so entgegengesetzten Vielheit möglich ist, so muß auch das Andere möglich sein, sonst wäre keine Opposition in gegebenem Sinne vorhanden. Die Opposition supponirt nämlich dieselbe Materie oder dasselbe Subject, von dem sich die entgegengesetzten Dinge wechselseitig ausschließen. Also muß das Subject für das Eine Entgegengesetzte auch die Potenz zu dem Anderen Entgegengesetzten haben. Wenn es also Eins der Entgegengesetzten in der Wirklichkeit gibt, so muß auch das Andere möglich sein, weil dessen Subject als potentia susceptiva für dasselbe vorhanden. Diese potentia susceptiva würde aber eben dadurch zerstört, wenn die Unmöglichkeit für das andere Entgegengesetzte angenommen würde. Daß dagegen die Individuen nicht durch differentiae oppositae, sondern durch die ihnen eigenthümlichen differentiae individuantes getheilt werden, das werden wir sehen, wenn (weiter unten) von dem Individuum die Rede ist. Hier genügt zu sagen, daß die Individuation, woher immer auch das Individuationsprincip genommen werden mag, nicht eine specifische, sondern nur eine numerische Verschiedenheit abgibt. Wenn demnach die Vielheit der Individuen fehlt,

so kann die specifische Natur von einer Vielheit allerdings nicht ausgesagt werden wegen Defects der Individuen, nicht aber auch schon wegen eines Defect in der Species selbst, die, als solche genommen, auch in Einem Individuum existirend, nichtsdestoweniger als natura universalis gefaßt werden kann von unserem Intellecte. Deshalb sagt Thomas: „Sicut *haec* albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc, quod est albedo, sed ex hoc, quod est in hoc, — quod pertinet ad rationem individui: ita natura *hujus* angeli non prohibetur esse in multis ex hoc, quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc, quod non est nata recipi in aliquo subjecto, — quod pertinet ad rationem individui“ (q. de spirit. creat. a. 8. ad 4.). Also, wie gesagt, die Unmöglichkeit der Mittheilbarkeit liegt nicht in einem defectus formae seu speciei, sondern in dem defectus recipientis, wenn von der natura angelica die Rede ist, weil bei dieser nämlich die Materie als das principium individuationis für die numerische Verschiedenheit bei dem Menschen und den materiellen Wesen nicht vorhanden ist.

Aber man beachte, daß, wenn von der Fassung einer individuellen Natur als universaler, (weil als Species), die Rede ist, diese Universalität nicht eine secundum rem, sondern eine secundum rationem ist. Und wenn wir so mit Thomas die Natur der Engel, von denen jeder eine eigene Species bildet, so daß keine numerische Verschiedenheit innerhalb Einer Species vorhanden ist, als universal erfassen: so darf nicht schon gefolgert werden, daß auch die göttliche Natur als universal erfaßt werden könnte. Denn diese göttliche Natur schließt wesentlich, wie immer sie auch erfaßt werden mag,

selbst trotzdem, daß sie von uns erfaßt wird ad modum rerum corporearum (Th. Sa. p. 1. q. 13. a. 9.), doch immer wesentlich die absolute Singularität in sich, weil sie nur erfaßt werden kann als primum und supremum, womit **jede** Vielheit und Mittheilbarkeit radical ausgeschlossen wird.

Aus dem in diesem §. Gesagtem kann nun die Antwort gegeben werden auf die letzte Einwendung im vorhergehenden §., nämlich, daß die Engel wahrhaft Species seien und doch nicht „de pluribus numero differentibus" ausgesagt werden können. Die Antwort ist: die specifische Natur des Engels kann nicht ausgesagt werden von numerisch Vielem wegen des besonderen Modus der Individuation und in Folge dessen der Incommunicabilität dieser Natur; nicht aber, als ob in der Natur selbst und in deren Mangel an Indifferenz gegen eine Vielheit der Grund dieser Nichtaussagbarkeit läge. — Wenn so die Natur des Engels, die doch nur individuell ist, von uns (per rationem) als universal erfaßt wird, während sie doch von Seite der Sache weder actu, noch potentiâ in Vielen oder universal ist: so darf das eben so wenig auffallen, als wenn wir in vielen anderen Dingen eine distinctio rationis machen, während doch in der Sache selbst kein Unterschied ist. So ist bei der göttlichen Natur kein realer Unterschied zwischen den Attributen, die wir doch distinct erfassen; so ist ja auch in Wirklichkeit das Individuum, z. B. Petrus, nicht verschieden von dessen universaler Natur, und doch entkleiden wir mit Recht diese von jenem. Der Grund aber für eine solche inadäquate Fassung der Dinge liegt subjectiv in dem eigenthümlichen Modus unseres Intellects, der als discursiver nicht Alles zugleich fassen kann, wie er objectiv

in der Fülle des Seins selbst zu suchen ist, wie das früher erklärt worden.*)

Das Nähere wird bei der Lehre von dem **Individuum** einleuchten. —

---

*) Rücksichtlich der Universalität seitens der Objecte merke man, zum bestem Verständnisse und weiteren Nachdenken über das Gesagte, Folgendes: 1) das Universale, als unum communicabile multis, dann in doppelter Weise communicabile sein, erstens: secundum rem et rationem; zweitens: secundum rationem tantum, so zwar, daß in letzterem Falle a parte rei weder actu noch possibiliter die Mittheilbarkeit vorhanden, wie dies bei der natura angelica der Fall ist. — 2) Die Natur oder Species, von der wir hier sprechen, als nur in einem einzigen Individuum existirend, muß, wenn wir Alles, auch das göttliche Sein mitaufnehmen, in dreifacher Verschiedenheit genommen werden; erstens: diejenige Natur, welche de facto nicht mehrere Individuen hat, wohl aber möglicher Weise, (d. h. absolute, nicht naturaliter möglich), mehrere Individuen haben kann, wie z. B. die Sonne, der Mond, (für den Fall, daß man nicht die Fixsterne zu eben so vielen Sonnen machen will). Zweitens: diejenige Natur, welche weder de facto, noch de possibili eine Mehrheit der Individuen zuläßt, wie die reinen Geister, aber secundum rationem als universal gefaßt werden können. Drittens: diejenige Natur endlich, welche weder de facto, noch de possibili, noch auch per rationem als universal gefaßt werden kann, und das ist der actus purus, Gott, der in essendo in keinerlei Weise universal ist, obwohl von uns dessen Natur erfaßt werden kann, ohne daß die Individuation miterfaßt werde und so das Wort „Gott" ein terminus universalis in significando wird. —

§. 99.

Vierter Artikel:

Von dem proprium und accidens.

Der Unterschied zwischen proprium und accidens ist bei der Lehre von den Universalien im Allgemeinen schon angegeben. Wird das proprium oder das Eigenthümliche einer Sache im weiteren Sinne genommen, so theilt sich dasselbe vierfach: erstens wird proprium genannt, was allein der Species zukommt, nicht aber jedem Individuum der Species, z. B. esse grammaticum vel medicum homini; zweitens das, was gerade umgekehrt jedem Individuum, nicht aber blos der Species zukommt, z. B. homini esse bipedem; drittens das, was allein der Species und jedem Individuum, aber nicht immer, zukommt z. B. homini in senectute canescere; viertens das, was allein der Species und jedem Individuum und immer zukommt, z. B. homini esse visibilem. Letzteres wird genannt das maxime proprium, und man bezeichnet dies proprium kurz mit den Worten: quod *omni, soli* et *semper*. Dies ist das proprium im stricten Sinne und bildet das vierte Universale, von dem wir hier handeln. Rücksichtlich der Benennung „eigenthümlich" hat man sich also in Acht zu nehmen und, wo es darauf ankommt, wohl zu sehen, ob das Wort im allgemeinen, also auch für das Accidens im engeren Sinne, oder ob es im stricten Sinne für das unzertrennliche Accidens gebraucht ist, welches letztere, als aus dem Wesen der

Sache von selbst emanirend, die Sache immer (versteht sich in naturali ordine rerum) und unveränderlich begleitet. Während von dem Accidens gesagt werden muß: potest abesse et adesse, potest esse sic et aliter, muß von dem proprium gesagt werden: non potest abesse neque potest esse aliter. Das proprium in den ersten drei der genannten Weisen gehört also mehr zu dem Accidens, als zu der Proprietät, und die Eintheilung des Proprium in die vier genannten Arten desselben ist nur eine analoge. Obwohl das proprium mit Rücksicht auf die Essenz ein adventitium, also insofern ein accidens zum Unterschiede von essentia ist, so ist das proprium doch, mit Rücksicht auf die wandelbaren Accidenzen, als Unwandelbares etwas Wesentliches, wenn man letzteres Wort nicht im strictesten, sondern in etwas weiterem Sinne nimmt. Dabei sieht man wieder, wie sehr man Sorge zu tragen hat, die Begriffe und die Bedeutungen der jeweilig gebrauchten Worte genau zu fixiren, um Mißverständnissen, die aus Aequivocationen hervorgehen, vorzubeugen, so wie, daß man aus dem jedesmaligen Contexte eines klassischen Autors zu sehen hat, in welchem Sinne ein Wort, das verdreht werden kann, gebraucht ist.*) Der Unterschied zwischen proprium und accidens kann auch in folgender Weise bezeichnet werden: das proprium ist ein accidens *speciei*, dagegen das accidens im engeren Sinne eine accidens *individui.*

*) Das zwar beiläufig, aber doch ernsthaft; denn auch Thomas, dieser große Meister in Fixirung und scharfer Fassung der Begriffe, braucht manchmal Worte von mehrfacher Bedeutung promiscue, und die Nichtkenner seiner Lehre bedienen sich solcher Ausdrücke, um ungehörige Objectionen zu machen.

Dies wird auch wegen seiner fortwährenden Fluctuation accidens *infinitum* oder accidens *commune* genannt („quia principia stantia non sunt, sed mobilia motu per accidens" Albert. M.); deshalb wird letzteres auch genannt accidens *per accidens* („quia *talia* principia, essentialia individuis, non sunt *determinate* de intellectu accidentis" Albert. M.).*) Ich habe oben ausdrücklich beigefügt: in naturali ordine rerum oder im gewöhnlichen Verlauf der Dinge. Man beachte das; denn im außergewöhnlichen und übernatürlichen Verlaufe der Dinge gelten die einer höheren Ordnung entsprechenden Gesetze, wie wenn z. B. in der Eucharistie die Proprietät von der Substanz getrennt wird, nämlich die extensio dimensiva von der essentia panis. Eine solche Einwirkung von höheren, extraordinären Gesetzen und Ereignissen ist aber als etwas per accidens zu bezeichnen und gehört als solches einem anderen Gebiete an.

---

*) cf. Albert. M. opp. tom. I. tract. VII. de accidente. Ich muß bedauern, wegen Defects der mir zu Gebote stehenden Bibliothek den großen Albert bisher nicht haben allegiren zu können. Jetzt erst, nachdem das Manuscript aller Bände meist vollständig fertig ist, habe ich dessen Werke (der Nachwelt sei's berichtet) um den Preis von 105 Thaler acquiriren können. Hoffentlich wird sich noch zeigen, welchen ganz gewaltigen Geist die deutsche Nation in ihrem Albertus Magnus besitzt, der, wie des größeren Schülers Thomas würdiger Lehrer, hoffentlich noch einmal als Doctor Ecclesiae — ein leuchtendes Gestirn über dem Horizont der Wissenschaft — erscheinen wird.

§. 100.

Da wir unter proprium dasjenige adventitium verstehen, welches der constituirten Essenz nothwendig folgt, weil es nämlich aus den essentiellen Principien von selbst fließt oder emanirt, so folgt selbstverständlich, daß dieses proprium **immer und überall** sich einstellt, wo die Wesenheit der Essenz sich findet, und daß eben so wenig, als ein Ding seiner Essenz entkleidet werden kann, auch die Proprietäten nicht fehlen können, und werden diese deshalb wesentliche genannt: „proprium est *essentiale,* sed non *de essentia*" sagt Albert. M. treffend (tom. I. p. 100). [Thom. Opusc. 48.]. Daher erklärt es sich, warum man das Wort „Wesenheit" in doppeltem Sinne gebraucht, einmal für die Wesenheit im strictesten Sinne, d. i. die essentia ohne die Proprietäten, oder besser, abgesehen von den Proprietäten; dann für die Wesenheit im minder stricten Sinne, d. i. die essentia mit den Proprietäten, gegenüber den unwesentlichen Accidenzen. *)

---

*) Was den oben gebrauchten Ausdruck „fließt oder emanirt" betrifft, so sei hier diese Erklärung aus der Metaphysik und Physik anticipirt. Die Ausdrücke: „consequi essentiam, habere essentiam pro radice und dimanare ab essentia" besagen dasselbe. Johannes a. s. Thoma sagt darüber: „dimanatio proprie non est causalitas effectiva i. e. quae per actionem agat, sed habet modum efficientiae; nam substantia se solâ sine accidentibus non efficit proprie, et ideo ipsa accidentia, quibus efficit et operatur, dicuntur dimanare a substantia, non quia ab ipsa producantur; pro-

Was nun, besonders von dem Anfänger, zu beachten ist, um Verfänglichkeiten auszuweichen, ist, daß die Proprietäten mit Rücksicht auf die jedesmalig correspondirende Species, welcher sie unmittelbar als propria angehören, zu nehmen sind. So ist z. B. schlafen und wachen dem Menschen nothwendig eigen, nicht aber als „Menschen", sondern als „thierischem Wesen", und letzterem gehören jene Zustände als Proprietäten an. Also jede Species, die species suprema, subalterna und infima, hat ihre eigenen Proprietäten.

Ferner beachte man noch die Unterscheidung zwischen proprium *physicum* s. *reale* und proprium *logicum* s. *attributale*. Jenes ist dasjenige reale Accidens, welches der Wesenheit in der ontologischen Wirklichkeit der Natur folgt, wie die Sinne dem thierischen Wesen oder wie der Rauch dem Feuer. Dieses dagegen ist eine notio rationis, die vom Intellecte als von der Wesenheit unterschieden und, mit Rücksicht auf die Weise des Erkennens, als ihr folgend gefaßt werden muß, obschon es so nicht ist in der Wirklichkeit der Existenz. So wird z. B. die Unendlichkeit als Proprietät des göttlichen Wesens, die

---

ducuntur enim ab agente simul cum ipsa substantia, dependenter ab ipsa substantia, cujus sunt propriae passiones, et a qua habent participationem, sicut formae secundariae et minus principales a radicali et primaria. Quod autem est participative tale, dependet ab eo, quod est principaliter et radicaliter tale. Et **talis dependentia** dicitur dimanatio, quia ab ipso tanquam a principio participatur, et sic habet rationem **quasi activam**, seu **reductive** activam, **non formaliter**, quatenus est participatio quaedam et connexio cum natura" — cf. Thom. p. 1. q. 77. a. 6. ad. 3. & a. 7. ad 1. — Opusc. 48. —

Sterblichkeit als Proprietät des lebenden Wesens, das non habere contraria als Proprietät der Substanz gefaßt, nicht als ob in der Wirklichkeit diese Verschiedenheit vorhanden, sondern weil das gewisse secundäre Begriffe sind, die der Intellect als von der Wesenheit unterschieden erfassen kann gleichsam als adventitia zu der Essenz.*)

Die formale Universalität des logischen Proprium entsteht durch die Rücksicht auf die Individuen, nicht aber durch Rücksicht auf die Species; denn mit dieser ist die Proprietät gleich und kann diese mit jener gewechselt werden (convertuntur); es ist also mit der Species nur concomitanter ein Universale, formaliter aber nur mit Rücksicht auf die Individuen; dies aber wiederum nicht mit Rücksicht auf die Individuen reduplicative als Individuen, oder, wie man sagt, nicht ratione individuationis, sondern mit Rücksicht auf die Individuen als Wesenheit oder Natur (ratione naturae), denn sonst wäre ja der Begriff von Proprietät nicht vorhanden. Das Proprium hat einen nothwendigen Connex mit dem Individuum vermittelst der Natur (mediante natura seu ratione naturae).

Wenn nun gesagt werden muß, daß das logische Universale formaliter ein Universale wird und ist allein mit Rücksicht auf die Individuen als seine inferiora, so ist außer der eben gegebenen Distinction zwischen dem Individuum als solchem und dem Individuum als Natur

*) Man erinnere sich an die frühere Distinction, welche wir machten bei der Frage, ob das Genus im Allgemeinen ein Genus sei mit Rücksicht auf die fünf Arten der Universalien, wo die Unterscheidung zwischen dem realen und logischen Zustande des Accidens die Schwierigkeit löste.

(um nämlich den wesentlichen Character der Proprietät zu wahren), noch zu bemerken, daß diejenigen Proprietäten gemeint sind, welche ex principiis *formalibus* der Wesenheit, nicht aber die, welche ex principiis *materialibus* fließen. Letztere sind nicht die propriae passiones alicujus naturae, obschon sie aus anderweitigen externen Gründen, wie früher gesagt, die Inseparabilität gewinnen können und dann in diesem speciellern Sinne als Proprietäten genommen werden, wie z. B. die Schwärze bezüglich des Mohrs (cf. Thom. de ente et essent. c. 7. — 1. dist. 17. q. 1. a. 2. ad 2.).

§. 101.

Was nun das **Accidens** noch in's Besondere anbetrifft, so ist die Hauptsache mit dem Vorhergehenden gesagt, und liegt in den mit den beiderseitigen Definitionen hervorgehobenen specifischen Differenzen, daß das Proprium ausgesagt wird in quale *necessario*, das Accidens aber in quale *contingenter*. Was noch besonders hervorgehoben zu werden verdiente, wäre Folgendes: eben so wie das proprium, ist auch das accidens doppelter Art, nämlich das accidens *physicum* und das accidens *logicum*. Ersteres heißt auch accidens *praedicamentale*, weil in den Prädicamenten oder Kategorieen davon gehandelt wird; letzteres ist dem entgegen das accidens *praedicabile*, weil nur die logische Prädication oder Aussagbarkeit, nicht die reale Wirklichkeit, berücksichtigt wird. Das accidens physicum ist ein Ding, das einem anderen inhärirt, um zu subsistiren (ens alii inhaerens et in alio

subsistens), und was in Wirklichkeit von der Substanz getrennt werden kann. Es wird dieses nur gegenüber der Substanz gebraucht. Dagegen wird das accidens logicum in einem weiteren Sinne genommen für alles das, was mit der Wesenheit eines Dings nicht nothwendig verbunden ist, sei es nun ein ens reale oder ein ens rationis, ein ens inhaerens oder selbst ein ens subsistens. Alles also, was weder die essentia, noch die proprietas ist, obschon es in Wirklichkeit von der Sache selbst nicht unterschieden ist, kann als accidens logicum gefaßt werden, wie z. B. rationale ein accidens logicum ist bezüglich des animal; denn rationale ist weder die essentia, noch die proprietas des animal, weil sonst jedes animal ein rationale wäre. So auch werden die privationes alicui rei supervenientes (z. B. caecitas oculi) logische Accidenzen genannt; so auch die denominationes extrinsecae, wie z. B. sciri et nesciri respectu objecti. Da die Wesenheit eines Dings auch ohne die Proprietäten erfaßt werden kann, so begreift sich, warum man auch die Proprietäten, rücksichtlich der Wesenheit, accidentia logica nennt.

Wenn also das accidens logicum definirt wird als „id, quod potest adesse vel abesse salvâ rei essentiâ", so ist sowohl die reale Anwesenheit und Abwesenheit, als auch die blos begriffliche Anwesenheit oder Abwesenheit gemeint. Da das „posse esse et non esse" der Begriff von contingens ist, so muß natürlich von diesem accidens gesagt werden: „praedicatur in quale *contingenter*", sei es also, wie gesagt, daß dieses „contingenter" ein objectiv wirkliches, oder ein mit Rücksicht auf unsere Begriffsfassung Contingentes ist. Es kommt also immer nur darauf an, daß man die Contingenz mit Rücksicht auf

die jedesmaligen Umstände richtig faßt, um die als contingent bezeichnete Aussage richtig zu verstehen. So ist z. B. die wirkliche Existenz eines geschaffenen Dings ein accidens logicum, das mit der Essenz als solcher nichts zu schaffen hat, denn die Essenz ist invariabel, die Existenz aber ist etwas, das sein kann und nicht sein kann.*) Die Eintheilung in accidens *separabile* und *inseparabile,* (letzteres nicht ex principiis essentialibus, sondern ex causis extraneis), ist schon früher gegeben und gewarnt worden, letzteres mit der Proprietät im eigentlichen Sinne zu verwechseln, z. B. Aethiopis nigredo; bei Wechsel der externen Ursachen kann er weiß werden. Unter caussae extraneae werden alle diejenigen Ursachen verstanden, die nicht der Species als solcher, sondern dem Individuum angehören, sei es nun, daß die caussa permanens für die Inseparabilität in dem Individuum liegt, wie z. B. masculinum et femininum, oder außerhalb desselben, wie in dem obigen Beispiel Aethiops est niger. Thomas faßt das Ganze der Accidentien im weitern und engern Sinne zusammen in folgendem Texte (q. 2. de Anima, a. 12. ad 7.): „tria sunt genera accidentium; quaedam caussantur ex principiis speciei et dicuntur *propria,* sicut visibile homini; quaedam caussantur ex principiis individui, et hoc dicitur vel quia habent caussam permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum et alia similia; quaedam vero habent caussam non permanentem in

*) Die weitläufige und genaue Prüfung der verschiedenen Definitionen von Accidens und die Unterschiede der Universalien s. bei Alb. M. tom. I. Tr. VII. und VIII. — und Joh. a. s. Thoma, q. XII. de Accidente.

subjecto et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune *omni* accidenti, quod non sit de essentia rei et ita non cadit in definitione rei. Unde intelligimus quod *quid* absque hoc quod intelligamus aliquod accidentium ejus. Sed species non potest intelligi sine accidentibus, *quae consequuntur principium speciei**); potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus; sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed etiam individuum."

Wollte man nach dem Gesagten noch fragen: worin denn eigentlich der Unterschied zwischen proprium und accidens bestehe, wenn doch bei logischer Abwesenheit sowohl des Einen, als des Anderen die Wesenheit an sich verstanden werden kann, so gibt Thomas (q. de spirit. creat. a. ult. ad 7.) die Antwort: „duplex est operatio intellectus, *alia quae intelligit quod quid est*, et tali operatione potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam. *Alia est operatio intellectus dividentis et componentis*, et sic potest intelligi substantia sine accidentali praedicato, (d. i. ohne das Accidens im engeren Sinne), etiamsi secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi corvus albus; non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum praedicati non dependeat ex principiis speciei, quae significatur nomine in subjecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio; non enim potest·

---

*) „Non potest intelligi sine etc.", d. h. so, daß diese Accidenzen von der Species als trennbar negirt werden könnten und doch die Wesenheit richtig verstanden werden sollte.

intelligi, quod homo non sit resibilis, aut triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis; hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subjecti". —

§. 102.

Fünfter Artikel:

Von dem Individuum.

Nachdem von den Universalien gehandelt worden ist, erübrigt uns, das **Individuum**, als das **Singuläre**, wenigst in so weit zu betrachten, als der logische Gegensatz es erheischt. Die wesentliche Behandlung des Individuum werden wir in der Metaphysik geben, wenn von der Substanz und Person die Rede ist, zumal die Sache einmal an sich nicht unbedeutende Schwierigkeiten hat, und dann auch, durch falsche Fassungen, von außergewöhnlicher Bedeutung geworden ist. Man behandelt gewöhnlich das Individuum, abgesehen von dem, was davon der Metaphysik angehört, bei der Lehre von der Species, weil das Individuum das Correlativum zur Species ist, welcher die Individuen unmittelbar unterworfen sind; dann auch deswegen, weil das individuum vagum (wovon sogleich) zu der Species gezogen werden muß. Will man aber den Gegensatz von Universale und Particulare hervorheben, so ist der passende Platz für die Lehre von dem Individuum entweder vor, besser aber nach der Lehre von den Universalien, zumal wenn

der allgemeine Satz: „de particularibus non datur scientia“ der Lehre von den Universalien vorausgeschickt ist.

Das Wort „Individuum“ wird mit Recht nicht blos in dem beschränkten Sinne für die Persönlichkeit oder das Individuum der rationalen Substanz gebraucht, sondern überhaupt für die singuläre Existenz jeder Sache, sei's irrationale oder rationale Substanz, sei's auch Substanz oder Accidens, also Alles, was existirt in seiner realen Subsistenz als „dieses Etwas“ (hoc aliquid“ Th.). Denn alles Subsistirende ist als „dieses Etwas“ particulär (oder, wie man promiscue sagt, singulär) eben dadurch, daß es nicht ein Anderes ist. Das „hoc aliquid“ ist das concretum subsistentiae oder das Suppositum. Das Suppositum *rationalis* substantiae insbesondere wird dann Person genannt.*) Rücksichtlich der vorhergegebenen ganz allgemeinen Bedeutung wird dann doch wieder das individuum *substantiae* in besonderer Weise unterschieden von dem individuum accidentis, weil jenes in besonderer und vorzüglicherer Weise die Individuation bekommt. Ferner ist bei allen Individuen, sowohl bei den der Substanz, als der Accidentien, noch zu unterscheiden zwischen dem Individuum als *prima* intentio und als *secunda* intentio. In ersterer Bedeutung besagt Individuum die Singularität, wie selbe von Seite der Sache in Wirklichkeit subsistirt, es sind die numerischen Individuen; in zweiter Bedeutung (*se-*

*) In neuerer Zeit hat man das Wort „Person“ auch auf irrationale Dinge in metonymischer Weise übertragen lassen und bezeichnet dann die Uebertragung durch „moralische Person“, wie z. B. einer Gesellschaft oder eines Instituts, um die Selbständigkeit dadurch auszudrücken.

cundo intentionaliter), also in der Bedeutung von logischen Individuum, spricht man von generischen Individuen, wie z. B. hoc animal, hoc corpus, wobei blos die subjicibilitas in Betracht kommt.

Bei diesem in der intentio secunda als Individuum Genommenen kommt dann außer der Relation der subjicibilitas ad superiora (sei es das praedicatum immediatum, d. i. die species atoma, oder seien es höherliegende Gattungen als praedicata mediata) noch dazu die Relation der praedicabilitas, insofern aber nur, als das Individuum von sich selbst, aber auch nur von sich selbst (nicht von Untergeordnetem) ausgesagt werden kann (es ist also nur die identische Aussage möglich, weil sonst das Individuum ein Universale würde).

Ferner ist zu unterscheiden zwischen dem individuum *designatum* und dem individuum *vagum.* Ersteres ist der determinirt singuläre Gegenstand, z. B. Petrus; das zweite ist das Individuum im Allgemeinen (in communi) genommen, so weit es hier zulässig ist, so daß die bestimmte Einzeldetermination nicht vollendet ist, z. B. aliquis homo (Th. Sa. th. p. 1. q. 30. a. 4.).

Dann ist von ganz besonderer Wichtigkeit, um Mißverständnisse zu vermeiden, die Unterscheidung zwischen dem individuum und der *ratio* individui, oder mit anderen Worten, zwischen der mit der Individualität behafteten Natur (natura individualitate affecta, z. B. natura Petri) und zwischen der Individualität als solcher (individualitas ipsa). [Thom. Sa. theol. p. 1. q. 29. a. 1. ad 1. — 1. d. 25. q. 1. a. 1. ad 6. — de pot. a. 2. ad 1.—2.). Diese Individualität oder die ratio individui ist die ratio *incommunibilitatis,* insofern ein Eines und Identisches nicht weiter getheilt, also Mehreren nicht mehr mitgetheilt

werden kann. Es concurriren nun bei dem Individuum zwei Dinge: einmal die „natura generis vel speciei ut propria huic individuo et non ut multis communis“ (Th.); dann der „modus existendi talis naturae incommunicabiliter“ (Th.). In ersterer Hinsicht ist das Individuum unmittheilbar; in zweiter Hinsicht, diese allein betrachtet, nicht („nam ratio individui communis est“ Th.).

Endlich muß von den vorher genannten zwei verschiedenen Dingen noch unterschieden werden das Wort, der singuläre Name, womit das Individuum belegt wird, z. B. Petrus. Dieses Wort kann wiederholt verschiedenen menschlichen Individuen beigelegt werden und ist insofern nicht individuell.

§. 103.

Fortsetzung.

Nach den vorhin gegebenen Unterscheidungen können die verschiedenen oder besser verschieden scheinenden Definitionen, welche vom Individuum vorkommen, leicht verstanden werden, so wie auch, in welchem Sinne man hier definiren kann. Was zunächst das Letztere anbetrifft, so wird, wenn von Definition des Individuum die Rede ist, nicht das Singuläre, das concret Existirende in seiner Singularität gemeint. Denn dieses ist nicht definirbar als solches: „de singularibus non datur scientia“. Niemand wird z. B. Socrates als diesen (singulären) Menschen definiren. Wohl aber kann das definirt werden, was die ratio communis des Individuum ausmacht,

obwohl das Individuum *primo* intentionaliter genommen wird, worauf es ja gerade ankommt.

Was nun die verschiedenen Definitionen betrifft, so ist die des Individuum primo intentionaliter sumtum, wie selbe Thomas gibt, die: „individuum est indistinctum in se et distinctum ab aliis“ (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 4.) oder: „individuum est, quod non dividitur ulterius, nec formali nec materiali differentia“ (10. Metaph. lect. 11.). Diese Definitionen passen sowohl für die individua substantialia, als accidentalia, also für das Individuum im weitesten Sinne. Beide Definitionen besagen auch vollends dasselbe. Denn die erste besagt in den Worten indistinctum oder indivisum in se und distinctum oder divisum ab omnibus aliis die letzte Distinction oder Division, bei welcher weiter nicht mehr getheilt werden kann, wie dieses die zweite Definition explicite hervorhebt: quod ulterius non dividitur.

Eine andere Definition, und zwar eine definitio descriptiva, ist die althergebrachte von Porphyrius: „Individuum ex eo dicitur, quod ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quarum collectio nunquam in alio eadem erit“. Welche diese individualisirenden Proprietäten seien, wird in dem bekannten Verse des Albertus Magnus gesagt:

Forma, Figura, Locus, Tempus cum Nomine Sanguis,
Patria: sunt septem, quae non habet unus et alter*).

---

*) Forma i. e. complexio corporis; figura i. e. vultus; locus i. e. pars provinciae seu patriae; tempus i. e. momentum nativitatis: nomen i. e. unicuique proprium; sanguis i. e. familia; patria i. e. provincia s. regnum. So sagt Basilius (l. 2. c. Eunom. n. 4.) sehr gut: „cum audimus Petrum, proprietates, quae circa ipsum considerantur, cogitatione

In dieser Weise ist zwar auch das individuum primo intentionaliter sumtum definirt, aber doch nur das individuum substantiae, weil nur dieser Substanz die collectio istarum proprietatum zukommt. Das genügt aber auch; denn die Accidentien werden nicht, wie die Substanz, durch sich, sondern nur mittelst der singulären Substanz individualisirt. Da die Accidentien zu ihrem Sein immer die Substanz voraussetzen, und jede subsistirende Substanz nur als singuläre, also als schon individualisirte subsistirt: so handelt es sich, wenn vom Individuum die Rede ist, immer um die substanziale Individuation, und die ist in obiger descriptiven Weise vollständig richtig gegeben. Wegen des so eben Bemerkten, daß nämlich die Accidentien (inclusive die Proprietäten), die constituirte individualisirte Natur, nicht aber blos die specifische Natur, (denn rücksichtlich dieser letzteren sind jene Accidentien nicht die eigenthümlichen, sonst würden sie ja allen Dingen zukommen, denen die specifische Natur eigen ist) schon voraussetzt, sind die Worte der Definition wohl zu beachten; es heißt darin nicht „individuum in hoc consistit etc.“, sondern „indi-

depingimus: illico enim per hanc vocem intelligimus Jonae filium, qui fuit ex Bethsaida, Andreae fratrem, qui ex piscatore ad apostolatus ministerium vocatus est; qui quoniam fide praestabat, Ecclesiae aedificationem in se ipsum recepit: quorum nihil quidquam essentia est... Rursus cum **Paulum** audimus, aliarum proprietatum intelligimus concursum, Tarsensem, Hebraeum, secundum legem Pharisaeum, Gamalielis discipulum, aemulationis ergo Ecclesiarum Dei persecutorem, ex tremendo viso ad agnitionem perductum, apostolum gentium: haec enim omnia una Pauli voce circumscribuntur etc.“

viduum ex eo dicitur etc.“, d. h. mit den genannten Proprietäten wird die Individuation bezeichnet, genauer: mit solchen Proprietäten muß die Materie bezeichnet werden, welche das Princip der Individuation ist, was Thomas scharf hervorhebt: „collectio accidentium non est principium individuationis, sed *materia signata,* quia *quaelibet* forma de se nata est in pluribus esse; unde quantumcunque aggregentur *formae seu accidentia,* non individuant“ — (7. Metaph. lect. 15.). Diese über Alles wichtige und, hoffe ich sagen zu dürfen, wahrhaft meisterhafte Lehre des h. Thomas über das Individuationsprincip werden wir in der Metaphysik näher kennen lernen. Es handelt sich uns hier blos um die Individuation, nicht um das Princip derselben. In so weit jene mit diesem nothwendig zusammenhängt und jene durch dieses erklärt werden muß, sei das Nothwendige beigefügt. Wenn im Allgemeinen gesagt wird: die Materie ist das Princip der Individuation, so versteht es sich von selbst, daß von Wesen die Rede sein muß, bei denen die Materie concurrirt zur vollendeten Subsistenz. Bei den rein immateriellen Wesen, den reinen Geistern, ist natürlich die Materie nicht das Individuationsprincip, sondern die Form, weil ja die geistigen Wesen reine Formen sind. Da jede Verschiedenheit der Form (merke wohl: es versteht sich, daß hier von substanzialen Formen die Rede ist; accidentale Formen können, wie vorher gesagt, nicht individualisiren, sondern setzen die Individuation voraus), eine **specifische** Verschiedenheit bewirkt (denn: „formae nen admittunt neque magis neque minus“ Th.): so geschieht bei den rein geistigen Formen, die durch sich selbst complete Substanzen sind, die Individuation durch die Specification. Beide fallen hier zusammen, so daß

jedes Individuum eine eigene Species der reinen Geister ist. Mit anderen Worten: die specifische Einheit und die numerische Einheit coincidiren vollends bei diesem Wesen, weil die letzte Vollendung dieser Substanz (ultimum complementum seu actualisatio) mit der Form selbst gegeben ist, die in sich complet ist. Die Individuation ist ja eben nichts Anderes, als das „ultimum complementum substantiae, quo redditur *incommunicabilis* alteri" oder „quo redditur sui juris" (Thom. passim). Mit dem ultimum complementum ist jede Distinction oder Division ausgeschlossen und so die Unmittheilbarkeit als das Constitutive der ratio individui gesetzt. Daraus folgt: bei denjenigen Substanzen, welche durch ihre Form nicht complete Substanzen sind, also nicht einfache, sondern zusammengesetzte Substanzen sind, (welche Zusammensetzung, wie die Physik zeigt, nur aus Form und Materie geschehen kann), ist die Materie das Princip der Individuation, insofern die Materie das „ultimum complementum substantiae, quo redditur incommunicabilis alteri et sui juris" ist. Wie also bei allen (creatürlichen) Wesen die Existenz das Complement der Essenz ist, so ist bei denen, bei welchen außer dieser Composition ex essentia et existentia noch die zweite Composition ex forma et materia stattfindet, die Materie das Complement der Form dieser Wesen.*) — Nicht aber darf gesagt werden, daß

*) Man lasse sich dadurch nicht stören, daß die selbsteigene Subsistenz der vom Körper getrennten Seele eingewendet würde: Bei dieser anima separata ist ja wesentlich die aptitudo ad corpus, folglich der habitus ad corpus vorhanden, und ist überdies die anima separata eben deswegen eine substantia incompleta.

die materia *communis* das Princip der Individuation sei, sondern es ist das vielmehr die materia *signata*. Denn die materia communis ist allen materiellen Wesen mittheilbar und von ihr wird die **generische** Einheit hergenommen; nur die materia signata bewirkt die Unmittheilbarkeit. Die materia *communis* wird aber eine materia *signata* (s. determinata) durch einen bestimmten habitus ad proprietates (vel recipiendo illas vel dicendo ordinem ad illas), besonders zu der **Quantität**, als der radicalsten Proprietät der Materie, woraus alle anderen Proprietäten resultiren. In wie fern diese materia signata determinirt sein muß, und in wie weit sie indeterminirt bleiben kann, darüber das Weitere in der Metaphysik (cf. Th. Op. 29. de principio individuationis und Op. 70. q. 11. a. 2.). Mit der materia signata ist eines Theils die aus Form und Materie bestehende Substanz complet und zwar vollends, so daß eine substanziale Differenzirung nicht mehr möglich ist, und andererseits gibt es über die Materie hinaus nicht noch eine andere Materie, welcher eine Mittheilung zu Theil würde: also ist die Materie das Princip der Incommunicabilität oder, was dasselbe ist, der Individuation. Die Individuation oder die individuelle Differenz (differentia individualis) bildet aber selbstredend keine Species, oder keine specifische Einheit, denn jede specifische Verschiedenheit geht nur von der Form aus, sondern sie bildet eben nur eine numerische Einheit (*numero* unum) innerhalb einer bestimmten Species, so daß bei den Individuen gar keine Verschiedenheit (versteht sich immer: substanziale Verschiedenheit) vorhanden, als nur die der Zahl nach, die numerische genannt. Das Ganze rücksichtlich der Principe für Genus, Species und Individuum wäre also in kur-

zen Worten so zu bezeichnen: genus sumitur a materia, species a forma, individuum a materia signata seu particulari (cf. Th. Sa. theol. p. 1. q. 85. a. 5. ad 3.). Dabei mache ich auf die Ausdrucksweise der specifischen und individuellen Differenz besonders aufmerksam: „Ea, quae *natura* differunt, *aliud* dici oportet et *aliud.* Dicimus enim: aliud est homo, et aliud equus . . . Quae autem *numero* differunt, hoc est hypostases, *alius* et *alius* dicuntur. Dicimus enim: alius est Petrus et alius Paulus . . . *naturâ* enim *unum* sunt, non tamen sunt *unus numero*“ — Johan. Damasc. Dialect. c. 17. So argumentirten die Väter gegen die Arianer, daß sie lehrten: „divinas Personas non esse aliud et aliud, sed alium et alium et alium“. So Gregor von Naz. (orat. 41.): „aliud autem atque aliud sunt ea, ex quibus Salvator ... non tamen alius atque alius . . . Contra in Trinitate res habet: illic enim alius atque alius, ne personas confundamus, non tamen aliud atque aliud, quoniam tria quoad Divinitatem, unum et idem sunt“. So auch Thomas Sa. theol. p. 1. q. 31. a. 1.

Man könnte hier eine Schwierigkeit finden und fragen: was denn eigentlich die individuale Verschiedenheit (differentia individualis) sei? Ist sie eine diff. essentialis oder accidentalis? Denn eine andere oberste Eintheilung haben wir nicht kennen gelernt. Eine diff. essentialis kann sie nicht sein, weil dann ein Individuum von dem anderen Individuum specifisch verschieden wäre, was doch falsch ist. Eine diff. accidentalis scheint sie eben so wenig sein zu können, weil ja zwei Individuen substantialiter verschieden sind und wir ja auch eben von der substanzialen Verschiedenheit reden.

Es verhält sich mit dieser scheinbaren Schwierigkeit

gerade so, wie mit der propria passio*), die zwar unterscheidet, aber doch nicht essentialiter, i. e. constitutive, aber auch nicht accidentaliter, da diejenigen Dinge, deren propriae passiones verschieden sind, wesentlich verschieden sind, weil diese Proprietäten aus der Natur der Wesenheit selbst nothwendig fließen. Man sieht hier den früher angezeigten doppelten Gebrauch von „wesentlich", einmal für „constitutiv" (= de essentia, wie Albert M. es nennt), dann für „nothwendig der Wesenheit folgend"; im ersten Falle ist es die differentia *propriissima*, im zweiten Falle die diff. *propria* in dem partialen Sinne von emanirender Proprietät. Man muß also mit Cajetan (c. de Different.) sagen: „propria passio *formaliter solum* facit differre proprie, *virtualiter* autem seu *illative* facit differre *propriissime*", weil nämlich diese Proprietät ein Effect der differentia propriissima ist und aus der Differenz dieser Proprietäten, welche man propriae passiones nennt, auf die Differenz der Wesenheiten schließen muß; also, formaliter genommen, unterscheidet propria passio (oder diese Art von Proprietät) proprie accidentaliter, insofern das accidentaliter, im Gegensatz zu essentialiter, allgemein und logisch genommen wird. Aehnlicher Weise beruht die besagte Schwierigkeit mit der differentia *individualis* auf einer Aequivocation der Ausdrücke. Die substanzialen Individuen unterscheiden sich durch differentiae *propriae*, insofern darunter

*) Aristoteles und auch Thomas nennen propria passio diejenigen Proprietäten, welche wir als „necessario fluentes s. emanantes ex essentia intrinseca" bezeichnet haben, zum Unterschiede von denjenigen Proprietäten, die zwar auch inseparabiles, aber doch nur ex caussa permanente essentiae aliena.

die Differenzen der zweiten Art, nämlich derjenigen verstanden werden, welche inseparabiliter zwar, nicht aber als passiones propriae, mit der Substanz verbunden sind. Denn zwei Individuen besitzen ja dieselbe Natur und Species, können also nicht durch Proprietäten der ersten Art, welche man propriae passiones nennt, unterschieden sein, weil daraus eine Verschiedenheit der Natur und Species folgen würde.*) Andererseits sind aber auch zwei Individuen nicht accidentaliter verschieden, d. h. accidentaliter *accidentalitate praedicamentali* (ontologisch), weil die differentia individualis mit der Species inseparabiliter verbunden ist. Wohl aber muß diese diff. *individualis* eine accidentalis *accidentalitate logica* genannt werden, die, wie wir früher gesehen, nicht hindert, daß sie eine substanziale Differenz sei. Nur muß man das Wort „substanzial" richtig verstehen. Es kann dieses Wort, das man wohl überhaupt gleichbedeutend mit „essential" nimmt, gleicher Weise wie essential, doppelt verstanden werden: einmal für essential in dem Sinne von „de essentia" oder „constitutive essentialiter"; dann für „in substantia", oder für essential im weniger stricten Sinne. Nicht alles aber, was „*in* substantia" ist, muß deshalb auch schon „*de* substantia" sein, was leicht einleuchtet, wenn man an den Unterschied von substantia completa und incompleta denkt (cf. Metaphysik). Die Individuatio ist aber das ultimum complementum substantiae. Obschon die diff. individualis die Substanz theilt, so theilt sie dieselbe doch nicht formaliter und im stricten Sinne essentialiter, sondern nur mate-

*) Man denke an die von Christus angenommene menschliche „Natur", die nicht als Individuum oder Person vorhanden.

rialiter. Und hinwieder, obschon diese Theilung in der Substanz geschieht, so ist diese Theilung doch abhängig von Accidentien, durch Rücksicht auf welche die materia communis eine materia *signata* wird, von welch' letzterer, wie wir gesehen, die Individuation als von ihrem Princip abhängt. Daher fordert das Individuum, daß die Gesammtheit seiner Eigenthümlichkeiten, (die freilich Accidentien sind), nicht in einem anderen Individuum angetroffen werden können.*) Dagegen muß, wie bei der propria passio, gesagt werden, daß virtualiter oder besser potentialiter auch die diff. individualis als eine propriissima oder wesentlich im strictesten Sinne bezeichnet werden kann, freilich wieder, wie leicht einleuchtet, in modificirter Weise mit Rücksicht auf das virtualiter der propria passio.

§. 104.

Fortsetzung.

Nimmt man das Individuum *secundo* intentionaliter, so gibt man zwei verschiedene Definitionen, je nachdem man entweder die praedicabilitas oder die subjicibilitas

---

*) Daraus versteht es sich, wie es gemeint ist, wenn Thomas 5. Metaph. lect. 12. schreibt: „ea, quae conveniunt in specie, non distinguuntur, nisi per accidentales differentias, ut Socrates albus vel justus, Plato niger vel musicus“ — weil diese differentiae communes mit der materia signata immer connotirt sind und weil wir häufig, da uns die Wesenheiten der Dinge unbekannt sind, die Wesenheiten durch accidentale Differenzen bezeichnen (Op. de ente et ess. c. 6. und 7. Metaph. l. 2. und q. 9. de pot. a. 2. ad 5.).

berücksichtigt. In ersterer Rücksicht definirt man: „individuum est illud, quod de uno *solo* praedicatur“. In zweiter Rücksicht definirt man: „individuum est, quod continetur *sub specie* (species autem sub genere, also das individuum: sub specie et genere). Die erstere Definition ist dadurch richtig, daß die allein mögliche identische Aussage bezeichnet ist. Bei den Universalien ist zwar auch die identische Aussage möglich, (z. B. homo est homo), aber nicht allein möglich, während bei dem Individuum keine andere Aussage, als diese identische von sich selbst, (z. B. Socrates est Socrates) möglich ist. Die andere Definition ist aber vorzüglicher, weil sie das dem Individuum in besonderer Weise Characteristische hervorhebt, nämlich die subjicibilitas, ohne selbst wieder subjecta inferiora zu haben. Denn der Hauptcharacter des Individuum ist die ratio inferioritatis ad universale, welchem letzteren jenes als inferius superiori entgegengesetzt ist in strengstem Sinne, so daß also eine völlige Opposition und keinerlei Aehnlichkeit vorhanden ist.

Was das individuum *vagum* oder individuum *in communi* anbetrifft, (z. B. aliquis homo), so definirt Thomas also: „individuum vagum significat naturam communem *cum determinato modo essendi*, qui competit *singularibus*“ — worin ganz exact das doppelte Ingredienz in dem Individuum vagum bezeichnet ist, nämlich das gewisser Maßen Allgemeinere und anscheinend Universale einerseits, und das unbestimmt contrahirende Singuläre andererseits. Der vage Ausdruck „aliquis homo“ besagt nämlich nicht simpliciter die universale Natur, aber auch nicht simpliciter das determinirte singuläre Individuum, sondern er besagt Beides secundum quid, nämlich die universale Natur in einem determinir-

ten Modus des Seins. Daher das Verfängliche, was in dem Ausdrucke liegt, wenn man ihn nach beiden Seiten hin, nach der universalen und nach der singulären hinziehen will. Aber eben deshalb, weil nur theilweise die Universalität und theilweise die Singularität darin besagt wird, kann dies individuum vagum nicht simpliciter, weil nicht univoce zu dem Universale gerechnet werden, sondern nur analogice, denn, wie wir früher gezeigt, um Universale zu sein, muß Etwas univoce und simpliciter ein solches sein. Gleicher Weise verhält sich das mit dem Worte „Person", welches auch etwas Gemeinschaftliches besagt betreffs des Modus einer Substanz, ohne aber ein Universale zu sein: „Et ideo dicendum, quod etiam in rebus humanis hoc nomen *persona* est commune communitate rationis, non sicut genus aut species, sed sicut *individuum vagum*" (Sa. theol. p. 1. q. 30. a. 4.). Da nun das individuum vagum die natura oder species mit einem modus derselben besagt, der modus einer Sache aber reducirt werden muß auf die Sache selbst, dessen modus er ist: so folgt, daß das individuum vagum, wenn es auch nicht simpliciter ein Universale ist, doch reductive zu der species (wie die Subsistenz zur Substanz) genommen werden muß, weshalb man auch häufig gleich nach der Species das Individuum behandelt findet. —

§. 105.

Sechster Artikel:

Eigenthümlichkeiten der Universalien (specielle Behandlung einer derselben.)

Schon vorhin, nämlich bei der Lehre von den Universalien im Allgemeinen, sind die Eigenthümlichkeiten der Universalien, die perpetuitas und die praedicabilitas, so wie ihre, rücksichtlich der singulären Dinge, leichtere Erkennbarkeit (sunt notiora singularibus) behandelt worden. Es darf aber nicht auffallend erscheinen, wenn wir dieselben hier nochmals vornehmen. Da es nämlich unserem specifischen Modus des Erkennens eigenthümlich ist, von der cognitio in confuso zu der cognitio distincta vorzudringen, oder von dem Allgemeinen zu dem Speciellen überzugehen, so ist es nicht unnatürlich, daß, wenn die allgemeine Behandlung mehrere Abtheilungen bietet, dieselben Abtheilungen sich wiederholen bei der speciellen Behandlung, so zwar, daß jede einzelne Sache, die vorher im Allgemeinen behandelt worden, später distincter im Speciellen behandelt wird. Das in dieser Weise mehrmalige, und je öfter, desto distinctere, Vorkommen ein und derselben Sache ist nicht blos sehr natürlich, sondern hat auch gewichtige practische Gründe für sich. Abgesehen von dem Nutzen der Repetition, hat der Intellect inmittelst weitere und distinctere Anschauungen gewonnen, die sich nach allen Seiten hin wechselseitig fördern und klarer machen, sich einander schützend und stützend. Nach der speciellen Behandlung der Sache

selbst können auch erst die Eigenthümlichkeiten derselben im Speciellen durch ihre allseitige Application verstanden werden. Eine solche wiederholte Behandlung derselben Sachen muß freilich je nach Umständen eine verschiedene, mehr oder weniger weitergegriffene sein, ja zuweilen genügt bei der ersten Behandlung eine bloße Andeutung des später Folgenden; auch kann es, wo die Sachen nicht von besonderer Bedeutung sind, zuweilen so eingerichtet werden, daß man gleich an Einem Orte, entweder nach der allgemeinen, oder erst nach der speciellen Vornahme der Hauptsache eine secundäre Sache zumal ganz vornimmt. So verhielt es sich in unserer Sache mit zweien der Eigenthümlichkeiten der Universalien, nämlich mit der perpetuitas und mit ihrer leichteren Erkennbarkeit, weshalb von diesen hier nicht nochmal die Rede zu sein braucht. Anders aber verhält sich die Sache mit der anderen Eigenthümlichkeit, der praedicabilitas, welche hier nochmals behandelt werden soll. Die praedicatio logica ist von ganz besonderer Wichtigkeit und ich möchte den Anfänger bitten, nicht blos das ganze Nachdenken hierauf zu verwenden, sondern auch das wissenschaftlich Erkannte durch gewisse distincte, sogenannt mechanische, Regeln sich tief und lebendig einzuprägen, um mit deren Application stets schlagfertig zu sein. Die distinctere Behandlung der praedicatio logica muß dazu dienen, die überaus wichtige Lehre von den Universalien, — eine Lehre, die ich als den Kern- und Knotenpunct der Logik nicht ohne ganz besondere Absicht so weitläufig habe werden lassen, daß sie alles Uebrige an Umfang weit überschreitet — der Einsicht näher zu bringen und dem Gedächtnisse tiefer einzuprägen.

§. 106.

Speciellere Behandlung der praedicatio logica.

In dem Vorausgehenden ist schon zweimal von diesem wichtigen Gegenstande, der praedicatio logica, die Rede gewesen: einmal §. 60, also vor der eigentlichen Behandlung der Universalien, um schon dort, durch die zwei angeführten allgemeinsten Canones der Prädication, darauf aufmerksam zu machen, wie sehr man sich bei seinen wissenschaftlichen Urtheilen in Acht zu nehmen habe und wie diese Urtheile durch bestimmte, wissenschaftlich zu erhärtende, Regeln geleitet werden müssen. Das sollte dazu dienen, der Lehre von den Universalien die vollste Aufmerksamkeit zuzuwenden, um solchen stereotypen Regeln, wie sie die Alten hatten, Geist und Leben einzuhauchen. — Dann ist zum zweiten Male von der praedicatio logica in den §§. 77—80 gehandelt worden, wo die Natur derselben vollständig erklärt worden ist. Ich setze hier das an beiden Stellen Gesagte als bekannt voraus. Besonders aber vergegenwärtige man sich 1) das Wesen der praedicatio, insofern solche auf einer Identität und Diversität beruht; 2) die Eintheilung der praedicatio in identica, materialis und formalis; 3) die praedicatio in concreto und in abstracto; 4) daß die Accidentien als solche, d. i. an sich, oder abstract genommen, als ein **Ganzes** betrachtet werden können und müssen (**habent rationem *totius***), versteht sich, blos in

linea *accidentis*)*; 5) die Substanzen dagegen, abstract gefaßt, also ohne das Suppositum oder die selbsteigene Subsistenz mitzufassen, können nicht als Ganzes, sondern nur als Theil genommen werden (habent rationem *partis**)*; 6) ein Ganzes kann nicht vom Theile und der Theil nicht vom Ganzen ausgesagt werden.***) Dieser letzte Satz, unmittelbar auf dem principium contradictionis beruhend, ist gewisser Maßen das radicale

---

*) Weil bei den Accidentien die Substanz, wie man sagt, extra lineam essentiae ist, d. h. der wesentliche Begriff von diesem oder jenem Accidens ist vollends unabhängig von der Substanz oder dem Subject, dem es inhärirt, ist also vollständig für sich verständlich, z. B. albedo kann quiditative vollends erfaßt werden als solche, also als Ganzes. (Damit ist aber nicht gesagt, daß das Accidens im Allgemeinen ohne das Subject verstanden werden kann; denn in dieser Rücksicht hat das Accidens keine eigene Wesenheit, sondern nur durch die Substanz.)

**) Weil, wenn die Substanzen in abstracto gefaßt werden, (z. B. humanitas), der substanziale Begriff, (z. B. homo), incomplet ist. Denn der substanziale Begriff homo besagt das suppositum habens humanitatem; folglich ist bei substanzialen Begriffen das suppositum nicht extra lineam essentiae; folglich ist das Abstractum nicht die ganze Wesenheit, folglich nur ein Theil der substanzialen Wesenheit. In der Metaphysik werden wir sagen: essentia sine existentia (s. sine supposito) est substantia incompleta.

***) Weil bei der Aussage wirklich gesagt wird, daß das Eine das Andere sei. Der Theil ist aber kleiner, als sein Ganzes, also nicht das Ganze und v. v., z. B. homo (das Ganze) constat ex anima et corpore, als aus seinen Theilen; nun kann ich nicht sagen: homo est anima, oder: homo est corpus.

Regulativ für alle Aussagen, und die voraufgehenden Sätze erklären, in welcher Weise Etwas als Theil oder Ganzes genommen werden kann, um so den genannten Fundamentalsatz der Identität richtig zu appliciren, ohne die Diversität aufzuheben, wie das früher erklärt worden ist.

Vergleicht man nun die oben S. 217 gegebenen zwei allgemeinsten Canones für die praedicatio logica mit den hier zusammengestellten zweifellosen Sätzen, so wird sich leicht die Richtigkeit jener beiden Grundregeln ergeben. Man beachte, daß in dem ersten Canon gesagt ist: „in Creatis". In der Anmerkung S. 217 habe ich gesagt, daß in Divinis die Sache nicht so ist wegen der dort vorhandenen höchsten oder absoluten Simplicität und völligen Identität. Eben so muß gesagt werden, daß in transcendentibus die Regel nicht gilt; denn hier ist ein und dasselbe unitas und unum, entitas und ens, und deshalb wird „ens" sowohl in abstracto, als in concreto ausgesagt, so wie alle transcendentalen Formen sowohl de concretis, als de abstractis ausgesagt werden.*) „Aliter se habet in formis *generalibus,* et aliter in formis *specialibus.* In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur: *albedo est alba,* vel *calor est calidus;* sed in formis ge-

*) Die eigentliche transcendentale Form ist ens, damit hängt dann unmittelbar das unum, bonum, verum zusammen, als die propriae passiones, wie wir in der Metaphysik sehen werden. Diese genannten Formen besagen nämlich, wie am Schlusse des folgenden Textes gesagt wird, nicht blos das „quod est", sondern auch das „quo est", und können deshalb multipliciter, wie der Text sagt, ausgesagt werden. Man beachte dies zum Verständnisse des obigen Textes.

neralibus hujusmodi praedicatio recipitur; dicimus enim, quod *essentia est ens*, et *bonitas est bona*, et *unitas est una*, et sic de aliis. Cujus ratio est, quia illud, quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens: unde opportet, quod cuicunque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc, quod est ens. Et ideo, cum apprehendit essentiam alicujus entis, dicit illam essentiam esse ens, et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut: *bonitas est ens, albedo est ens*, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt, quae communicant rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum, et hujusmodi (nämlich formae generales), opportet, quod haec de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione, qua ens. Unde dicimus: *essentia est una*, et *bona*, similiter: *unitas est una* et *bona;* ita de bonitate et albedine et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non communicat inseparabiliter rationem entis: unde potest apprehendi forma albedinis sine eo, quod attribuatur ei esse album; unde non cogimur dicere: *albedo est alba.* Album enim *uno* modo dicitur; ens autem, et unum, et bonum, et alia hujusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, *multipliciter* dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid, quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio subsistentis, ut caecitas. Et ideo cum dicimus: *essentia est ens,* si procedatur sic: ergo est *aliquo* ens, vel se, vel alio, — processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens, sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut *quo* aliquid est. Unde non opportet quaerere, quomodo ipsa essentia *aliquo* sit, sed quomodo aliquid alterum sit *per essentiam.* Similiter cum

dicitur *bonitas bona,* non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens, sed hoc modo, quo bonum dicimus illud, *quo* aliquid bonum est. Et sic non opportet inquirere, utrum bonitas sit bona se bonitate, vel alia, sed utrum ipsâ bonitate sit aliquid bonum, quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis, vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo“ (Thom. Quaest. de Verit. q. 21. de Bono, a. 4. ad 4.).

§. 107.

Gehen wir nun näher auf die einzelnen Universalien ein. Uebersichtshalber setze ich dieselben zuvor mit den technischen Bezeichnungen für ihre jedesmalige specifische Prädication zusammen:

1.	Genus	praedic.:	in quid incomplete	(substantive),
2.	Species	„	in quid complete	„
3.	Differentia	„	in quale quid	(adjective)
4.	Proprium	„	in quale necessario	„
5.	Accidens	„	in quale contingenter	„

d. h. Genus und Species sagen die *Wesenheit* (quid) aus, das erstere sagt sie *incomplet* aus, die zweite aber *complet*, beide aber *substantivisch*, (man fasse die Bedeutung von „substantivisch“ wörtlich im Gegensatze zu „adjectivisch“, wörtlich adventitia); die folgenden drei Universalien sagen Alles als eine (wenigst logische) Beschaffenheit (quale) der Substanz aus, folglich *adjectivisch*, mit dem Unterschiede, daß die Differenz die *allerwesentlichste* (quid — propriissima) Beschaffenheit, das Proprium die *wesentliche* Beschaffenheit

im doppelten Sinne von „fluens ex essentia“ als „propria passio“, wie's gewöhnlich von Aristoteles genannt wird, und von „permanens“ als proprietas im weiteren Sinne), das Accidens endlich die contingente Beschaffenheit.

So weit ist die Sache in der vorhergehenden speciellen Lehre über die Universalien begründet worden. Es käme nun noch darauf an, hervorzuheben, wie sich die Sache gestaltet mit Rücksicht auf die praedicatio in concreto und in abstracto, — ob bei allen diesen Aussagen oder nur bei einigen die abstracte und concrete Aussage stattfinden kann? und zwar mit Rücksicht auf die im §. 106 angegebenen sechs Grundsätze. Die Antwort ist zu geben in drei Lehrsätzen, wie sogleich ersichtlich sein wird:

1. Differenz, Proprium und Accidens werden von ihren Subjecten nur *in concreto* ausgesagt. Dieser Lehrsatz ist schon damit sofort festgesetzt und begründet, daß diese drei genannten Universalien adjectivisch ausgesagt werden müssen. Jedes Adjectiv ist nämlich ein Concretum, weil es die Form mit dem Subjecte aussagt, und das wieder natürlich deshalb, weil das Adjectiv, als solches genommen, also als adjectum, wesentlich das substratum mitbesagt und nur mit dem Substrat oder Substantiv ein Ganzes bildet, versteht sich, ein Ganzes mit Rücksicht auf die Existenz. Wohl kann, wie wir oben gesehen, das Adjectiv für sich als Ganzes genommen werden, aber nur mit Rücksicht auf seine Essenz, (z. B. albedo) und dann ist das Adjectiv, weil ohne Substrat, nothwendig in abstracto und substantivisch genommen. Letzteres, substantivisch nämlich, weil die Wesenheit an und für sich, als als selbständig, gefaßt wird.

Wenn so das Adjectiv auch als Ganzes gefaßt werden kann, so folgt daraus noch nicht, daß dieses Ganze von einem anderen Ganzen, das ein concretes ist, ausgesagt werden könne, als ob man dann nicht gegen unseren Fundamentalsatz für die Aussagen (nämlich: weder der Theil kann vom Ganzen, noch das Ganze vom Theile ausgesagt werden) verstieße. Die Extreme der Aussage, Subject nämlich und Prädicat, müssen sich, wegen der nothwendigen Identität, correspondiren innerhalb desselben Genus der Dinge, sonst wäre eine völlige Diversität vorhanden; also ein Ganzes in genere existentiae muß einem Ganzen in demselben Genus, nicht aber einem Ganzen blos in genere essentiae, correspondiren. Ich kann also z. B. wohl sagen: tabula est rotunda, nicht aber tabula est rotunditas, weil im ersten Falle das concrete Ganze dem concreten Ganzen entspricht, im zweiten Falle aber dem concreten Ganzen ein abstractes Ganze entspricht, welches letztere, mit Rücksicht auf ersteres, nur ein Theil ist, wie alle Abstracta rücksichtlich der Concreta. Bei Relationswahrheiten, wie die Aussagen sind, ist natürlich immer eben die wechselseitige Relation der Begriffe vor Allem in Betracht zu ziehen. So ist in genommenem Beispiele nicht blos das Abstractum ein Theil mit Rücksicht auf das Concretum, sondern auch hinwieder das Concretum selbst (der runde Tisch) rücksichtlich seiner Rundheit nur ein Theil, ein Unvollkommenes oder Partiales, rücksichtlich der Rundheit überhaupt, und ich könnte nur, wie das freilich wohl geschieht, approximativ und antonomastice sagen: der Tisch ist die Rundheit selbst, wie man von einem Menschen sagt, der ein sehr gutes Herz hat: er ist die Güte selbst.

Was dann das Genus und die Species betrifft, so

muß hier unterschieden werden zwischen Substanzen und Accidentien, daher hier sich zwei Lehrsätze ergeben:

2. Genus und Species müssen bei den Substanzen ***in concreto*** **ausgesagt werden.** Weil nämlich gelehrt worden ist, daß das Genus und die Species das Ganze bezeichnen (obwohl, wie gesagt, das Genus das Ganze nicht ausdrückt distincte), so correspondirt den Substanzen als concreten Dingen wiederum in suo ordine nur das Concrete. Ich kann also wohl sagen: homo est animal, nicht aber homo est animalitas. Wie es sich mit der Aussage: humanitas est animalitas, also des abstractum von dem abstractum substantiale verhalte, darüber sogleich im Besonderen.

3. Genus und Species müssen bei den Accidentien ***in abstracto*** **ausgesagt werden.** Weil nämlich bei den Accidentien die ganze Wesenheit (tota essentia seu intrinseca ratio tota) durch deren Abstracta ausgedrückt wird, und weil Genus und Species immer und überall die ganze Wesenheit bezeichnen: so correspondiren sich hier die abstracten Ganzen, z. B. albedo est color. Concret genommen sind ja die Accidentien nicht eigentlich in genere et specie, sondern die Supposita, deren Accidentien jene sind. Nur die Abstracta der Accidentien sind wirklich und eigentlich in genere et specie. Die Aussage in concreto aber, z. B. album est coloratum, ist nicht die den Accidentien als solche gehörige Aussage des Genus von der Species, als nur reductive, wie früher gesagt, nämlich durch Reduction auf die Supposita. Daß diese Aussage dann wahr ist, versteht sich von selbst, denn was wesentlich ist der Form in abstracto, ist auch wesentlich der Form in concreto („Quidquid quiditativum est ipsi formae universali in abstracto,

etiam debet esse quiditativum ipsi formae in concreto" sagt man scholastisch). Man unterscheide also immer das Subject und das Accidens; es sind das zwei Wesenheiten.*)

§. 108.

Betreffs des vorhergehend über die Prädication Gesagten ist man allgemein einig; nicht so aber betreffs folgender zwei Puncte: 1) wie es sich verhalte mit der Wahrheit der Aussage, wenn bei Substanzen das Abstractum vom Concretum ausgesagt wird, (z. B. homo est humanitas), wenn die Aussage an sich genommen wird, abgesehen von dem modus significandi; — und 2) ob bei den Substanzen, abstract genommen, das Abstractum von dem Abstractum, (z. B. humanitas est animalitas) ausgesagt werden könne?

Rücksichtlich des ersteren Punctes meinten Einige, daß das praedicatum substantiale in abstracto wirklich von dem ihm untergeordneten Concreten (de suis inferioribus) der Wahrheit gemäß ausgesagt werden könne, aber freilich nicht complet und adäquat. Man dachte nämlich (cf. Martinez disp. 3. in Porphyr. q. 1.),

*) Und wenn zuweilen das Subject in die Definition eines Accidens mit aufgenommen wird, so wird dasselbe nicht als wesentliches Prädicat (praedicatum quiditativum intrinsecum) aufgenommen, sondern nur als etwas Aeußerliches, auf welches das Accidens eine Beziehung hat, die nicht aufgenommen zu werden braucht, als nur per accidens (cf. Thom. 7. Metaph. lect. 4.).

daß das Abstractum, obwohl als solches nur ein Theil, doch in der That dasselbe sei mit dem Ganzen, daß die Wahrheit der Aussage die Einheit und Identität von Seite der Sache allein zum Objecte habe, daß diese Sache in den beiden Extremen (Subject und Prädicat) ausgedrückt sei, daß folglich **ex vi terminorum** eine solche Aussage wahr sein müsse; aber die Aussage sei freilich nicht complet und adäquat, weil das nur dann der Fall ist, wenn das Prädicat besagt oder wenigstens nicht ausschließt, was immer im Subjecte enthalten ist. So aber verhalte es sich mit dem Abstractum, das freilich nicht das Ganze des Subjects besage, aber doch dasselbe nicht ausschließe und auch in gewissem Sinne besage. Deshalb sei z. B. der Satz: **homo est humanitas** insofern freilich nicht wahr, als **homo** das **Suppositum** ausdrückt, wohl aber, insofern **homo** die Natur ausdrückt, welche identisch ist mit **homo**, und als dieselbe Natur durch **humanitas** ausgedrückt wird.

Das Gegentheil aber lehrt Thomas ausdrücklich. Zur Wahrheit der Proposition, sagt er, wird nicht blos die Identität von Seite der bezeichneten Sache, sondern auch von Seite des **modus significandi** erfordert (**Sa. th. p. 1. q. 39. a. 4. & 5.**) und er schließt geradezu die Aussage „**homo est humanitas**“ als unrichtig aus (**p. 1. q. 3. a. 3.** und **Op. de ente et essent. c. 3.** und **Op. 69. l. 2.**), immer sich desselben Arguments bedienend, daß der Begriff **homo** Etwas einschließt oder wenigstens nicht ausschließt, was der Begriff **humanitas** nicht einschließt („**id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas, et *propter hoc* non est totaliter idem *homo et humanitas*, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis**“ **p. 1. q. 3. a. 3.**). Das „**totaliter**

idem“ bezieht sich aber auf die erforderliche Identität ex parte rei significatae und ex parte modi significandi. Also das gegnerische Argument ist nur zum Theil im Rechte, nämlich mit Bezug auf die bezeichnete Sache, die identisch ist; nicht aber mit Bezug auf die Wahrheit der Proposition, welche nothwendig den modus significandi mitaufnehmen muß, weil dieser sich nach unserer Fassung der Sache richtet.

Rücksichtlich des zweiten Punctes (humanitas est animalitas) meinen Einige, diese Aussage sei falsch, weil sie dafür halten, daß daß das Abstractum nicht blos von dem Concreten abstrahire, sondern auch von jeder anderen Rücksicht, die nicht formaliter in der abstracten Form enthalten sei.

Es ist hierauf mit Distinction zu antworten: die Abstracta können in doppelter Weise gefaßt werden, entweder nämlich reduplicative oder specificative (s. Log. min.)*) In letzterer Weise (specificative) kann das Abstractum, was allgemeiner ist, von dem Abstractum, das enger ist, in abstracto ausgesagt werden und in dieser Weise ist also wahr: humanitas est animalitas (cf. Thom. 7. Metaph. lect. 2. „scissio pedis est quaedam pedalitas.“) In ersterer Weise aber (reduplicative) ist die Aussage falsch, weil das Formale der Abstraction (humanitas *ut* talis, seu *ut* humanitas) die Identität destruirt; denn es ist offenbar falsch, daß die ratio huma-

*) Reduplicative drücken die Abstracta die Natur aus als Materiale und heben das Formale der Abstraction hervor; specificative aber drücken dieselbe die Natur aus mit allen formalen constituirenden Momenten als das Materiale blos.

nitatis oder das Formale, wodurch die humanitas das ist, was sie ist, dieselbe sei mit der ratio animalitatis, d. h. mit dem Formalen, wodurch die animalitas das ist, was sie formal ist.

Der höheren Logik

Zweiter Abschnitt.

Von dem Satze und Urtheil.

§. 109.

Einleitung.

Während der vorhergehende Theil der Logik, so sehr immer auch die compositio und divisio der Begriffe indirect zur Sprache und Application kommen mußte, doch schlechthin (simpliciter) von der simplex apprehensio als der **ersten** Operation des Intellects handelte: haben wir nunmehr im zweiten Theile die **zweite** Operation des Intellects, die „compositio et divisio“ oder die „enuntiatio et judicium“ directe und an sich vorzunehmen. Wir werden sofort sehen, wie diese „secunda operatio intellectus“, wie sie Thomas nennt, sich specifisch theilt,

so daß noch der dritte Theil der Logik, die Lehre von der argumentatio, übrig bleibt, obwohl die genannten zwei Operationen eine generisch complete Eintheilung bilden.

Obschon in dem vorhergehenden ersten Theile der höheren Logik schon Bedeutendes (die praedicatio logica vorzugsweise) anticipirt werden mußte über das Wesen dieses zweiten Theiles, und obschon andererseits das hier zu Behandelnde, die Natur des Urtheils nämlich, wenn man unsere gewöhnlichen Logiker ansieht, einer höheren Logik nicht würdig zu sein scheint: so dürfte sich doch bald zeigen, daß die allereinfachsten Dinge von der Welt sehr tief wurzeln, ja bis in die Kernfragen der Metaphysik greifen und nur von dorther ihre Lösung finden können, so daß der Name „höhere Logik" auch hier mit Recht bleiben darf. Die oberflächliche, ja fade nachscholastische Behandlung, wie der Logik überhaupt, so insbesondere dieses Capitels über die zweite logische Operation, worin man Satz, Aussage und Urtheil gedankenlos in einanderwarf, rief naturgemäß ihr entgegengesetztes Extrem, nämlich das destruirende Antidotum der Pantheistischen Begriffsbewegung Hegel's hervor, wo das **„sein"**, als Copula wie als Substantiv, sich zum **„werden"** gestaltete, so daß in Folge dessen Alles, auch absolut contradictorische Gegensätze, von einander ausgesagt werden konnte, weil Alles das Andere wird und ist. Damit war freilich die Logik aus der angeschuldeten Trockenheit und Dürre herausgekommen, aber in die metaphysischen, ontologischen Gewässer und Fluthen der Identität gerathen, um sich zu ersäufen in der Ueberfülle des herrlichen Elements — hoffentlich ohne je Rettungsversuche erfahren zu sollen.

Es wird sich zeigen, daß die goldene Mittelstraße

der peripatetischen Scholastiker die richtige Straße der Wahrheit oder, wenn man lieber will, zur Wahrheit, war. — Uebrigens sehe ich mich genöthigt, aus der großen Masse des Materials auszuwählen und vorerst blos das Nöthigste im Auge zu behalten.

§. 110.

Erster Artikel:

Wesenheit.

Die Wörter: Aussage (enunciatio), Satz (propositio) und Urtheil (judicium) nimmt man häufig als gleichbedeutende Bezeichnungen und man braucht promiscue die eine dieser Bezeichnungen für die andere, (wie selbst Thomas Sa. th. p. 1. q. 13. a. 12., wo propositio für enunciatio steht), weil die zu machende Unterscheidung rücksichtlich der practischen Nützlichkeit nicht überall von Bedeutung ist. Uebrigens unterscheidet Thomas (1. Poster. lect. 5. — Op. 48. c. 1.)*) die Proposition von der Enunciation sehr bestimmt, so nämlich, daß jene ein engerer Begriff ist, als diese. Der Begriff der Proposition fügt nämlich zu dem Begriffe der einfachen Enunciation noch hinzu, daß ein Satz in der Absicht vorgesetzt wird (proponitur), um daraus etwas zu folgern in der Argumentation, wovon die Enunciation absieht und als solche nichts besagt, als den vollständigsten oder vollkommensten Redeausdruck der Erkenntniß, in welchem

*) cf. Albert. M. tom. I. p. 237. periherm.

Eins von einem Anderen ausgesagt wird. Ich sage: „den vollkommensten Redeausdruck“; es gibt nämlich fünf verschiedene Arten der vollkommenen Rede, unter denen wiederum die gewöhnlich so benannte Enunciation die vollkommenste Redeweise ist.*) „Sciendum est enim,

---

*) Die Rede oder der Redeausdruck (oratio) ist nach Thomas (1. Perih. l. 7.) entweder eine perfecta oder imperfecta: „perfecta oratio est illa, quae perfectum sensum generat in anima auditoris; imperfecta, quae sensum imperfectum generat“. Der vollkommene oder unvollkommene Sinn der Rede bezieht sich aber nicht auf den Consensus oder Dissensus, noch auf Wahrheit und Falschheit der Rede, sondern darauf, daß der Sinn der Rede einmal einen vollständigen Gedanken enthält und mithin den Intellect befriedigt, z. B. Deus est summum bonum; oder das andere Mal einen unvollständigen Gedanken bietet, also den Intellect nicht befriedigt, weil er diesen gewisser Maßen in suspenso oder in Erwartung des noch zu Folgenden läßt, z. B. Petrus disputans, oder: si dermiatis. Diese unvollständige oder unvollkommene Rede stehet den complexen Terminen nahe und unterscheidet sich blos durch den Modus der Verbindung der Terminen. In der unvollkommenen Rede wird der Gedanke nichts desto weniger als ein Ganzes (per modum totius) gegeben, während die complexen Terminen z. B. homo albus nur als Theil (per modum partis), nämlich eben blos als Terminus formaliter genommen sein will. Es kann also ein und derselbe Redeausdruck, je nach verschiedener Rücksicht, als oratio imperfecta und als terminus complexus betrachtet und genommen werden. — Noch sei hier bemerkt, daß der Ausdruck eines Wortes oder Terminus, zum Unterschiede von der oratio, bei den Alten dictio genannt wird, so daß also dictio und terminus dasselbe besagen, nur daß, streng genommen, Terminus als Extrem der Proposition verstanden wird. Bei der oratio werden mehrere

quod perfectae orationis, quae complet scientiam, quinque sunt species, videlicet *enunciativa, deprecativa, imperativa, interrogativa* et *vocativa* (per quam non intelligitur solum nomen vocativi casus, quia opportet aliquid partium orationis significare aliquid separatim, ut dicitur 1. Perih. c. 4., licet per vocativum provocetur sive excitetur animus audientis ad attendendum; sed intelligitur oratio, in qua plura conjunguntur, ut cum dico: o bone Petre) Thom. 1. Perih. prooem. & l. 8. Den Grund für diese verschiedenen Arten der Redeausdrücke gibt Thomas ebendaselbst: „harum autem orationum enunciativa sola est, in qua invenitur verum vel falsum, quia ipsa sola significat absolute conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum. Sed quia intellectus vel ratio *non solum* concipit in se ipso veritatem rei tantum, *sed etiam* ad ejus officium pertinet, secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare, ideo necesse fuit, quod, sicut per orationem enunciativam significatur ipse mentis conceptus, ita etiam essent aliquae aliae orationes significantes ordinem rationis, secundum quem aliae diriguntur. Dirigitur autem ex ratione unius hominis alius homo ad tria: *primo* quidem ad attendendum mente, et ad hoc pertinet *vocativa* oratio; *secundo* ad respondendum voce, et ad hoc pertinet oratio *interrogativa*, ad quam *dubitativa* redu-

---

Theile (plures dictiones) erfordert und ist dieselbe mit Aristoteles zu definiren: „oratio est vox significativa ad placitum, cujus partes separatae aliquid significant ut dictio, non ut affirmatio et negatio" (Th. 1. Perih. l. 6.). Das „ad placitum" in dieser Definition ist der Gegensatz von „naturale", wie das bei vagen Naturlauten der Fall ist z. B. suspiria quaedam.

citur; *tertio* ad exequendum in opere, et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio *imperativa*, quantum autem ad superiores oratio *deprecativa*, ad quam reducitur oratio *optativa*, quia respectu superioris homo non habet vim motivam, nisi per expressionem sui desiderii. Quia igitur istae quatuor species orationis non significant ipsum conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum, sed quemdam ordinem ad hoc consequentem, inde est, quod in nulla earum invenitur verum vel falsum, sed solum in enunciativa, quae significat id, quod de rebus concipitur; et inde est, quod omnes modi orationum, in quibus invenitur verum vel falsum, sub enunciatione continentur, quem quidam dicunt *indicativam* vel *suppositivam*. Et sic manifestum est, recte fuisse a Philosopho traditam enunciationis definitionem" (Th. l. c.). Diese von Aristoteles gegebene und von Thomas gerechtfertigte Definition ist folgende: „enunciatio est oratio verum vel falsum indicando" (Th. 1. Perih. l. 7.), wie wenn ich z. B. sage: homo est animal. In dieser descriptiven Definition von Enunciation steht oratio statt des generischen Begriffs (loco generis) und „significare verum vel falsum" als Proprietät statt der Differenz (loco differentiae), weil hierdurch sich die Enunciation von den anderen unvollkommenern Redeausdrücken, welche als solche keine directe Beziehung auf die Wahrheit oder Falschheit mit sich führen, unterscheidet. Der Zusatz „indicando" muß hinzugefügt werden, um den Modus auszudrücken, wie das Zeitwort oder Bindewort in dem einfachen Satze gebraucht sein muß, um Wahrheit oder Falschheit zu bezeichnen. Dies geschieht nämlich per modum asserendi i. e. assertive sive *negando* sive *affirmando*, auf welche indicative Form alle Sätze,

auch die hypothetischen in ihrer Weise (nämlich ex aliquo sensu *subintellecto*) zurückgeführt werden können. Daß diese descriptive Definition wegen der Proprietät, susceptibel zu sein für Wahrheit und Falschheit, sehr passend ist, werden wir in dem zweiten Artikel sehen, wo wir die Enunciation mit dem Urtheil in Verbindung bringen und den Unterschied beider bezeichnen, welcher, um das schon hier im Voraus zu bemerken, darin besteht, daß das Urtheil die Enunciation ist mit Beziehung auf Assens und Dissens des Sprechenden. Das Urtheil geht direct auf den Assens des Intellects, welcher Assens erst als ein posterius zu der Enunciation als rein solcher hinzukommt, so zwar, daß das Urtheil das completivum orationis in letzter Instanz ist. Diese Verschiedenheit des judicium von der enunciatio bezeichnet Thomas deutlich Sa. th. 2. 2. q. 173. a. 2. und q. 12. de Verit. a. 7., wo es heißt: „quandoque dari lumen ad judicandum, quandoque vero ad accipiendum et ordinandum seu componandum praeexistentes species". Diese compositio s. ordinatio praeexistentium specierum ist aber nichts anderes, als die compositio s. ordinatio enunciationis, weil es eben die compositio veritatis *complexe* significatae ist und diese nur in der Enunciation vorhanden ist. Wollte man jedoch so weit nicht gehen, so ist doch jedenfalls zu sagen, daß das judicium, wenn auch **materiell** dasselbe mit der Enunciation, doch den **formalen** Gesichtspunct in sofern ändert, als das judicium eben die Beziehung auf den Assensus ausdrückt.

§. 111.

Gehen wir jetzt auf das eigenste Wesen der Enunciation näher ein. Der äußere Redeausdruck (enunciatio *vocalis*) ist nichts anderes, als die sprachliche Bezeichnung der inneren Gedankenbildung (enunciatio *mentalis*).*) Es handelt sich hier also um einen psychologischen Proceß, der sich direct auf die Erkenntnißtheorie und das höchste Problem der Ontologie stützt. Bekanntlich lehrt Thomas und wiederholt es constant mit denselben Worten: „duplex est operatio intellectus, *una,* quâ cognoscit *quod quid est,* quae vocatur *indivisibilium intelligentia*; — *alia*, quae componit et dividit" (Sa. p. 1. q. 85. a. 5.). Die hohe Bedeutung dieser Eintheilung gibt folgender Text: „sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus, una, qua cognoscit *quod quid est,* quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua *componit* et *dividit: in utroque est aliquod primum.* In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, sc. hoc, quod dico *ens,* nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur *ens.* Et quia hoc principium: *impossibile est esse et non esse simul*, dependet ex intellectu entis (sicut hoc principium: omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis): ideo hoc etiam principium *est naturaliter primum in secunda*

*) Die Nothwendigkeit der sprachlichen Communication, sich gründend auf unsere wesentlich für die Societät constituirte Einrichtung, setze ich hier als bekannt voraus (cf. Th. 1. Perih. l. 2.).

operatione intellectus, sc. componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto" (Metaph. lib. 4. lect. 6.).

Wie diese intellectuelle Operation ihr Fundament in der sensitiven hat, das lehrt folgender Text: „In parte *sensitiva* invenitur duplex operatio, una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio conjungitur*) in intellectu: nam *primo* quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili; quâ informatus format *secundo* vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio, quam significat nomen, est definitio; et enunciatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea, quae intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus" (l. c. de Verit. a. 2. ad 3. cf. Sa. 2. 2. q. 173. a. 2.). Dem füge ich noch zwei Texte bei mit Bezug auf das verbum cordis und verbum oris. „Duplex est operatio intellectus secundum Philosophum in 3. de Anima, una quidem, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format *verbum;* et utrumque istorum per intellectum constitutorum vocatur verbum *cordis*, quorum primum significatur per terminum incomplexum, secundum per orationem"

---

*) Nicolai liest: contingit; macht nichts anders.

(Th. Quodl. 5. a. 9.). „Intellectus duo format secundum duas operationes: nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, formal definitionem; secundum vero operationem, quâ componit et dividit, format enunciationem vel aliquid tale, et ideo sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enunciantis, exteriori verbo significat" (Th. Op. 13. cf. de An. l. 17. & 6. Metaph. lect. ult.).

Wenn dagegen Thomas einige Mal sagt: „operatio intellectus est *triplex,* sc. intelligentia indivisibilium, compositio et divisio, et discursus" (1. Dist. 33. q. 1. a. 3. — 1. Poster. & Perih. princip.), so hat er damit nicht, wie man neuerdings meint, den Aristoteles corrigirt, noch auch sich selbst, sondern es ist damit nur die zweite Operation des Intellects, nämlich die compositio et divisio oder das judicium, in seinen beiden Unterarten gefaßt; der syllogismus oder discursus im engeren Sinne, wie wir bald sehen werden, ist nämlich eine besondere Species der Composition, nämlich die mediate und complicirtere Composition (cf. Supplementb. zur Schule 2c. I. B. S. 426 Anm.).

Die zweite dieser beiden Operationen des Intellects, die compositio et divisio, ist nichts anderes, als das, was wir gewöhnlich mit enunciatio oder judicium bezeichnen, während die erste Operation die einfache Vorstellung oder Wahrnehmung (simplex apprehensio) ist (versteht sich: der species *intelligibilis,* weil von der intellectuellen Vorstellung die Rede ist). Diese simplex apprehensio oder indivisibilium intelligentia bezieht sich immer auf die innerste Wesenheit („primum, quod in unaquaque re percipitur, est essentia" (Th. passim),

insofern diese ein indivisibile und incomplexum ist. Die andere Operation bezieht sich auf die complexen Wahrheiten.*) Alle Wahrheiten sind nämlich entweder incomplexe oder complexe. Die ersteren werden erkannt durch die Definition; die anderen entweder durch die einfache Division, wodurch minder complexe sofort auf ihre indivisibilia zurückgeführt werden, oder durch die Demonstration, wenn nämlich diese Reducirung (bei schwierigeren und dunkleren Wahrheiten) erst mittelbar geschehen kann und muß.

Damit keine Schwierigkeit betreffs der Definition entstehe, die Thomas in obigem Texte zu der zweiten Operation des Intellects zählt, so beachte man (wie oben §. 60 erinnert), daß dies in sofern geschehen muß, als in der Definition eine Composition, wenn auch nur eine compositio *rationis*, vorgenommen wird, also insofern subjectiv, wie wir zu sagen pflegen, eine Composition vorhanden, nicht aber, insofern die Definition die apprehensio incomplexi, also objectiv genommen, enthält. Vom Objecte aus genommen, gehört die simplex apprehensio im strictesten Sinne blos denjenigen principiellsten Vorstellungen an, welche nicht definirt werden können, sondern durch sich selbst klar und evident sind z. B. Sein, Form u. s. w. Dann aber gehören außer diesen allereinfachsten Vorstellungen alle incomplexen Begriffe, obschon in förmliche Definitionen gefaßt, der intelligentia indivisibilium, also der ersten Operation des Intellects,

*) Bezüglich der Begriffe „complex" und „incomplex" s. oben den §. 60 über „einfache" und „zusammengesetzte" Ideen, was dasselbe ist, wie complex und incomplex. cf. Albert. M. tom. I. Periherm.

an, mit Rücksicht auf die incomplexe Natur des Objects. So werden die Prädicamente, von denen in dem ersten Theile der Logik gehandelt wird, deshalb dort genommen, weil sie sämmtlich einfache, incomplexe Dinge betreffen. Damit von Seite des Subjects oder der intellectiven Thätigkeit die compositio und divisio beginne, wird demnach nicht erfordert, daß von Seite des Objects ein wirklich zusammengesetzter Gegenstand vorhanden sei; es genügt, daß von Seite des Objects eine virtuale Zusammensetzung dem Intellecte geboten wird, damit dieser, bei seiner eigenen Schwachheit gegenüber der Reichhaltigkeit des Objects, mit seiner theilenden und zusammensetzenden Thätigkeit beginne.

§. 112.

Das führt uns auf die eigenthümliche Beschaffenheit unseres Intellects, welche Thomas, zugleich mit dem specifischen Unterschiede des Intellects der Engel und Gottes selbst, in folgender kurzen Darstellung zusammenfaßt: „Respondeo dicendum, quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitiouem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quiditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit pro-

prietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividire, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere: quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quiditatem rei cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non tamen componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quiditatis".*)

Das ist gemeint, wenn unser Intellect ein „discursiver" genannt wird, oder wenn von unserem Intellecte gesagt wird, er erkenne „per discursum", dessen Gegentheil das „intuitive" Schauen ist, welches Gott und den reinen Geistern, so wie auch dem zum Schauen Gottes dereinst erhobenen Menschen angehört. Wegen Wichtigkeit der Sache müssen wir genauer auf dieses discursive Erkennen eingehen. Dazu hebe ich hier noch einen Artikel aus, worin Thomas fragt: „utrum angelus cognoscat discurrendo?" Er antwortet: „angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem

*) Betreffs des weiteren Unterschiedes zwischen dem englischen und göttlichen Intellecte vergleiche besonders den Comm. des Cajet. zu Sa. th. p. 1. q. 58. a. 3.

corpora coelestia in substantiis corporeis; nam et *coelestes mentes* a Dionysio dicuntur. Est autem haec differentia inter coelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora vero coelestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, sc. hominum, *per quemdam motum et discursum* intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis*) adipiscuntur, dum sc. ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis, quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecunque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales*, quia etiam apud nos ea, quae statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocuntur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, *intuendo* quidquid ex eis syllogizari posset" (Sa. th. p. 1. q. 58. a. 3.). Rücksichtlich dieses „discursus" sagt Thomas in demselben Artikel (ad 1.): „discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex aliquo

*) Cod. Alcian.: „perfectionem et cognitionem veritatis".

prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo iuspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva — et hoc modo cognoscunt Angeli res in Verbo" — und (ad 2.): „Angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes, et in causis effectus vident, et in effectibus causas; non tamen ita, quod cognitionem vrritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas".

Auch der folgende Artikel: „utrum Angeli cognoscant componendo et dividendo?" wird nicht überflüssig der Hauptsache nach hier Platz finden: „Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quiditatis subjecti haberet notitiam de omnibus, quae possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est.* Sic igitur patet, quod ex eodem provenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc sc., quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere, quidquid in eo virtute continetur, quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est art. praec."

Und rücksichtlich der compositio beachte man mit Thomas ebendaselbst noch: „non qualiscunque multitudo intellectorum compositionem causat, sed multitudo illo-

rum intellectorem, quorum unum attribuitur alteri vel removetur ab eo", denn es ist hier von jener Composition die Rede, wo aus Einem Erkannten ein Anderes vorher Unbekanntes erlangt wird selbst in ein und derselben einheitlichen Sache, woraus zugleich einleuchtet, was Thomas in demselben Artikel bemerkt, daß nämlich das „cognoscere compositionem et divisionem" durchaus noch nicht heißt: „cognoscere componendo et dividendo".

§. 113.

Dieses „cognoscere componendo et dividendo" als ex parte subjecti verstanden, bezieht sich auf den Modus des Erkennens und hat, wie vorhin Thomas gesagt, seinen unmittelbaren und nächsten Grund in der Schwäche unserer Erkenntniß. Aber der weitere Grund als das Fundament ist in den Objecten selbst zu suchen, die in sich selbst so beschaffen sind, daß nicht blos die divisio und compositio rationis raciocinantis, sondern auch rationis ratiocinatae und auch die divisio et compositio realis stattfinden kann. Aber formaliter genommen ist die Begriffsbestimmung des discursiven Erkennens als compositio et divisio (sive immediate in enunciatione sive mediate in argumentatione) von Seite des so erkennenden Intellects zu nehmen, weshalb auch diese compositio in dem Intellect eine andere ist, als die in den Objecten. Thomas spricht sich darüber also aus: „similitudo rei recipitur in intellectu *secundum modum intellectus* et non secundum modum rei. *Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei,*

tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quiditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formae ad materiam, et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte praedicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali.

Secundo vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam praedicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur: *homo est albus.* Tamen differt compositio intellectus a compositione rei; nam ea, quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum, quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat: homo est albedo, sed dicit: quod homo est albus, i. e. habens albedinem. Idem autem est subjecto, quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae. Nam animal significat id, quod habet naturam sensitivam; nationale vero, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque; Socrates vero, quod habet omnia haec cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, praedicando" (Sa. th. p. 1. q. 85. a. 5. ad 3.).

Diese componirende Thätigkeit des Intellects wird eine discursive genannt, insofern die Composition eine rationale, d. h. eine begründete, eine durch Gründe motivirte ist, und zwar derartig motivirte ist, daß das vorher Erkannte und Bekannte der formale Grund des nach-

her Erkannten ist, so daß dieses Letztere aus dem Ersteren als aus seiner Ursache (versteht sich „Ursache des Erkennens“) erkannt wird. Es kann nämlich etwas erkannt werden post aliud, in alio und ex alio. Das Erste und Zweite bildet noch nicht die discursive Erkenntniß, sondern nur das Dritte; das Erste und Zweite findet auch bei der intuitiven Erkenntniß statt. Deshalb unterscheidet man mit Thomas (de Anima q. 12. a. 7.) den discursus secundum successionem und secundum caussalitatem; der erstere ist nur im uneigentlichen Sinne ein discursus, und nur letzterer im eigentlichen Sinne, wie wir es hier verstehen, und wie der Ausdruck gewöhnlich genommen wird, im Gegensatze zur Intuition. Es werden also bei diesem Caussalitätsverhältnisse in der Erkenntniß per discursum zwei distincte Begriffe und zwei distincte Acte verstanden, von denen der eine Begriff und Act vorhergeht als das formale Erkenntnißprincip für den folgenden zu componirenden distincten Begriff durch einen folgenden distincten Act. Es genügt somit nicht das cognoscere in causa, sondern es muß sein ein cognoscere ex causa, gleich viel, ob die causa essendi zusammenfällt mit der causa cognoscendi oder nicht. Es wird also zur formal (im stricten Sinne) discursiven Erkenntniß ein doppeltes Licht als formales Erkenntnißmedium erfordert, entgegen der intuitiven Erkenntniß, bei welchen nur Ein Erkenntnißmedium selbst für eine Vielheit von Erkanntem ist.

§. 114.

Da die Sache von Wichtigkeit ist, und man darüber noch immer hin und her disputirt, und da es mir darauf ankommt, nicht meine, sondern die Gedanken und Expositionen der Alten zu geben, so möge man es sich nicht verdrießen lassen, noch folgenden längeren Text aus Joh. a. s. Thoma (curs. theol., in 1. p. Sum. D. Tom. q. 56. a. 4.) zu lesen über die discursive Erkenntniß: „Loquendo de discursu ex parte subjecti se tenente et denominante intellectum discurrentem, duplex distinguitur a D. Thoma (de Anim. q. 12. a. 7.) discursus secundum successionem et secundum causalitatem. Discursus secundum successionem est, cum intelligimus unum, postquam intelleximus aliud, ita, quod non simul utrumque cognoscimus. Et sic talis discursus non est aliud, quam negatio simultatis in cognoscendo plura, sed unum post aliud. Discursus secundum causalitatem addit supra successionem cognoscendi, quod una cognitio causetur ex alia, ita quod ex uno noto seu cognito moveamur ad aliud ignotum ex vi prioris cogniti et manifestati; et sic manifestatio unius debet esse causa manifestationis alterius, non solum quia unum objectum illuminat aliud (hoc enim etiam in simplici intuitu plura objecta attingente obtenere potest), sed quia ipse cognoscens prius illuminatur circa unum et in illo nondum illuminatur circa aliud, sed movetur ad educendum ex illo aliud lumen seu manifestationem alterius. Non ergo sufficit ad discursum illud lumen, quod plura manifestat, etiamsi prius unum et postea aliud, quia si

eodem lumine utrumque attingitur, totum hoc pertinet ad simplicem intuitum, quia pertinet ad eandem manifestationem et lumen seu notitiam, licet sint diversa manifestata ordine quodam, sicut oculus eodem lumine plura videt et unum per aliud, quia ordine quodam attinguntur ex parte rerum visarum, et similiter Deus plura attingit unico lumine. Requiritur ergo ad discursum, quod sit *diversitas et ordo* etiam in ipso lumine, ut tenet se *ex parte cognoscentis*, et unum lumen oriatur ex alio, sicut ex lumine principiorum oritur lumen scientiae, ita quod primum lumen non sufficit ostendere per se ea quae inferuntur, sed habet se ut lumen probativum, i. e. quod manifestat alterum per deductionem et illationem unius luminis ex alio, quia primum non est sufficienter in se comprehensivum totius. Unde fit, quod requiritur ad discursum ex parte subjecti duplex cognitio seu manifestatio, et quod unum sit causa alterius, deducendo manifestationem unam ex alia, ita quod in prima manifestatione non attingatur actu secundum: quas duas conditiones ad discursum ponit s. Thomas 1. c. Gent. c. 57. et eodem modo id explicat in Sa. th. p. 1. q. 57. a. 3. ad 1."

Im vorigen §. habe ich gesagt, daß bei der discursiven Erkenntniß zwei distincte Concepte und zwei distincte Acte nacheinander vorhanden seien, daß also die prioritas naturae und die prioritas temporis eintreten. Der Nachdruck liegt hierbei auf den zwei distincten, im genannten Causalnexus abhängigen Concepte, also auf der prioritas naturae s. causalitatis. Will man die Nothwendigkeit zweier distincter Acte rücksichtlich der prioritas temporis leugnen, so mag das geschehen; es kommt nicht viel darauf an. Der eben vorgeführte ausgezeichnete Thomist

agt darüber: „An vero requiratur successiva duratio inter istas duas cognitiones, ita quod non possit discursus unico instanti perfici, vel etiam requirantur plures actus non solum in ratione diversi luminis, sed etiam entitative diversi ad discursum, non multum interest, quamvis hoc secundum magis per se requiratur, eo quod in nobis propter limitationem intelligendi non reperitur, quod idem actus seu entitas ita sit eminens, quod includat duplex lumen, alterum per se principiorum, alterum illativum conclusionum, sed si unum lumen causatur ex alio, diversa entitate id fit. Quod vero eodem instanti durationis totus discursus fiat vel pluribus, parum interest, et materialiter ad discursum se habet, dummodo plura lumina seu actus, quorum unus deducatur ex alio, concurrant."

Man sieht also aus Gesagtem, daß das Wesen der discursiven Erkenntniß darin besteht, daß zu einer vorausgehenden intuitiven Erkenntniß als dem Einen Lichte noch die ratio probativa s. illativa als das andere Licht hinzukommen muß. Deßhalb ist das Sehen einer Sache in einem Spiegel oder in einem Bilde, oder das Sehen der Farbe in dem Medium des Lichtes, oder das Erkennen einer Sache durch die Autorität des Mittheilenden*) noch nicht eine discursive Kenntnißweise, weil bei alledem

---

*) Weil die ratio credendi ein einziges lumen ist für den Glauben; das quia besagt hier nicht das zweite lumen. Denn auch die Autorität ist nichts Anderes, als ein Medium des Glaubens. Nimmt man die Autorität als Beweis, so ist die Kenntnißnahme kein Glaube, sondern eine demonstrirte und wird als solche specifisch verschieden.

nur ein einfaches lumen als medium der Erkenntniß vorhanden und die ratio probativa s. illativa als zweites Licht fehlt.

Die discursive Erkenntniß gegenüber der intuitiven: cf. oben §. 59.

§. 115.

Die im Vorhergehenden ihrem allgemeinen Wesen nach bezeichnete discursive Erkenntniß als **secunda operatio intellectus** steht gegenüber der intuitiven, als der **simplex rei apprehensio**, oder der **prima operatio intellectus**, wobei keine weitere Bewegung des Intellects stattfindet, weil in dieser Erfassung der Intellect wegen vollendeter Einsicht ruht. Wir haben hier aber das Wort discursiv im weiteren Sinn genommen, während es gewöhnlich in einem specielleren Sinn genommen wird, den wir jetzt bezeichnen wollen.

Die zweite Thätigkeit des Intellects theilt sich nämlich in eine doppelte Species, je nachdem die discurrirende Thätigkeit eine wiederum vermittelte oder eine unmittelbare ist. Die unmittelbar discurrirende Thätigkeit ist die von Thomas genannte **compositio et divisio**; die vermittelte ist die **demonstratio** oder **argumentatio**, welcher letztere vermittelte Discurs in specieller Weise die discursive Thätigkeit genannt wird, während die erstere die **enunciatio** (als **affirmatio** oder **negatio**) ist. Man kann aber auch, wie Thomas in den früher über die beiden Thätigkeiten des Intellects mitgetheilten Texten thut, die Bezeichnung **intellectus componens et dividens** als die

allgemeinere Bezeichnung für die enuntiatio und die argumentatio oder discursus κατ᾽ ἐξοχήν nehmen, so daß dannn die enuntiatio die unmittelbare und die argumentatio die mittelbare Composition begreift.

Die compositio und divisio des Intellects, so wie die argumentatio, beruhen nämlich auf demselben Princip; der obige Text des Thomas sagt: „sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium: ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum“ (§. 112 am Ende). Und dieses selbe Princip ist nichts anderes, als die nothwendige Folge der in obigen Texten von Thomas angegebenen Unvollkommenheit unseres Intellects, der von der Potenz zum Acte, von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen der Erkenntniß fortschreitet, wie Thomas Sa. th. p. 1. q. 58. a 5. sagt: „quia intellectus noster procedit de potentia ad actum et de imperfecto ad perfectum, cognita seu visa aliqua re *non statim* attingit, quidquid illi convenire potest.“ Unser Intellect erfaßt nicht mit einem einzigen Blick Alles, was einer Sache zukommt oder nicht zukommt (quod potest alicui rei attribui vel removeri debet); daher die Nothwendigkeit der distincten Fassung von Subject und Prädicat, und dann die folgende Composition beider durch die Enunciation (sei's affirmative oder negative). Noch viel weniger erfaßt unser Intellect mit einem einzigen Blick Alles das, was in einer Sache als einem Principe durch mehr oder weniger vermittelten Causalnexus als Conclusion liegt. Diese letztere muß er erst durch ein neues bekannteres Mittelglied in deducirender (illativer) Weise herausbringen, während bei der ersten Vermittelung die einfache Comparation und Composition zweier Terminen

als Subject und Prädicat genügt. Während also zu dieser Composition in der Enunciation die distincte Fassung zweier Concepte durch Division genügt, um dann mit Sicherheit das Potentiale und Actuale (Subject und Prädicat) erkennen und intellectuel mit Sicherheit componiren zu können, bedarf es bei dunklerem und schwierigerem Zusammenhange einer specifisch verschiedenen Composition, bei der der Nachdruck nicht mehr auf der Composition als solcher, sondern auf dem illativen Modus liegt, wodurch die zu machende Composition in der Conclusion möglich wird. Während also z. B. bei der Aussage oder Enunciation: homo est animal rationale die Auflösung des Terminus homo in animal und rationale genügt, um beide in evidenter Gewißheit verbinden zu können, muß bei dem Satze: homo est immortalis erst noch ein anderes medium probationis gesucht werden, wodurch das immortalis als in homo eingeschlossen erkannt wird.

Damit ist der specifische Unterschied der beiden Arten der Composition, nämlich der einfachen Enunciation oder judicium, und der Deduction oder argumentatio (ratiocinatio) gegeben, gegenüber der simplex apprehensio als der ersten Operation des Intellects, auf welchen die folgenden Operationen so beruhen, daß die Argumentation unmittelbar auf der Enunciation und diese auf der einfachen Apprehension oder Intuition ihre Basis hat. Die Analyse der Erkenntniß ist also nicht eher vollendet, bis sie auf ein in strictester Weise Incomplexes gekommen ist, wo auch nicht einmal eine Definition im eigentlichen Sinne mehr möglich ist, weil eine distinctio rationis so wenig nothwendig als möglich ist, sondern völlige Evidenz im obersten Princip geboten wird, z. B. homo est animal, — animal est vivens; — vivens est substantia; —

substantia est ens, in welch Letzerem die Analyse vollends beendigt ist.

§. 116.

Schwierigkeiten könnten nur noch dadurch entstehen, daß einer Seits die Definition immer zu der ersten Operation des Intellects gerechnet wird, und eben diese Definition doch durch eine Composition gegeben wird. Das durch die Definition Erkannte ist die Essenz, also ein indivisibile, und somit wird die Erkenntniß durch die Definition mit Recht die indivisibilium intelligentia genannt. Das hindert aber nicht, daß eine distinctio rationis, also eine compositio rationis in der Erfassung durch einen discursiv erkennenden Intellect Statt habe, also nur ex parte subjecti (cum fundamento in re), während eine noch folgende Composition eine distinctio realis (und nicht blos rationis) als Basis hat. Diese folgende Composition des Intellects ist erst die vollkommene der Enunciation, weil nämlich bei den eigenthümlichen Objecten unseres Erkennens, (den creatürlichen Dingen) die Essenz ohne die Existenz erfaßt werden kann, also die Vollkommenheit der Composition erst in der Vollkommenheit des Seins als Existenz vorhanden sein kann, die als logisches Accidenz zu der Essenz hinzukommt und also von der Essenz als Prädicat ausgesagt wird z. B. homo est (ens oder existens); und dann in weiterer Composiition: homo (existens) est albus u. s. w. Die Erkenntniß geht ja auf die Erkenntniß der Wahrheit, also der Wirklichkeit, und muß folglich erst da die Com-

position vollkommen vollendet sein, wo die Wirklichkeit vorhanden und erkannt wird. Damit wird der obige Text von Thomas klar, in welchem er die compositio definitionis und die compositio enunciationis ausdrücklich von einander scheidet: „intellectus duo format secundum duas operationes: nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format *definitionem*; secundum vero operationem, qua componit et dividit, format enuntiationem vel aliquid tale; et ideo sic formatum et expressum per operationem intellectus vel *definientis* vel *enuntiantis* exteriori verbo significat.“ (Op. 13.).

Eine nähere Explication setze ich aus Johannes a. s. Thoma (Physic. q. 10. de intellectione et conceptu, a. 3.) hieher: „quod objicitur de simplici operatione componente definitionem aut terminum complexum, *respond.*: quod non est compositio perfecta simpliciter consummate, quia non per modum totius et terminando compositionem, sed *imperfecta*, qua solum componitur pars et non totum, sicut cum formatur brachium aut caput, utique illae partes constant ex aliis partibus, ut brachium ex manu et cubito, ossibus, carne, nervis etc., tamen ista non componunt adhuc totum simpliciter, sed partem compositam, ideoque non consumatur ibi *ratio totius,* nec sistit generatio et formatio compositionis, quae solum sistit in *ipso toto.* Verum est, quod in istis artificialibus, praesertim rationis, quae maxime ordinatione et relatione fiunt, facile mutatur id, quod est pars, in totum et e contra, sicut etiam in artificialibus realibus, domus, quae est pars alterius, potest separari et fieri totum et e contra, imo aqua, quae modo est totum, fit pars uniendo alteri aquae, et fit totum sepa-

rando ab illo. Quamdiu ergo aliquid sumitur ad modum *partis* licet complexae et compositae, ad *primam* operationem pertinet, quia illa constructura seu formatio non simpliciter componit *totum* aut veritatem adhuc manifestat, sed solum partem et extremum hujus constitutionis. Quando autem per modum *totius* sumitur oratio, sive enuntiatio sit sive non, pertinet ad ipsam comparationem et divisionem; *veritas* tamen in sola enuntiativa oratione invenitur.“ Man wird aus dem Texte selbst schon gesehen haben, daß das „totum“ und „pars“ immer das „totum veritatis“ und „pars veritatis“ ist, (weil auf die veritas unsere Erkenntniß gerichtet ist) als auf das Correlativum „totum perfectionis“ und „pars perfectionis.“

§. 117.

Fügen wir nun zum vollendeten Verständnisse des Unterschiedes zwischen der apprehensio und compositio noch hinzu, daß zwar die Operation des Intellects in den Objecten ihr Fundament hat, wie oben schon mit Thomas gesagt ist; daß aber in anderer Weise die Composition im Intellect ist, als in den Dingen. Und da es hier ja eben auf die formale Beschaffenheit der Operation des Intellects ankommt, wie dieser die Dinge erfaßt durch seine discursive Thätigkeit, so wird es nunmehr verständlich werden, warum die prima und secunda operatio intellectus in ihrer formalen Wesenheit vom Subjecte aus gefaßt werden müssen, nicht aber vom Object aus. Zu dem Zwecke sei hier noch bestimmter an-

gegeben, worin denn eigentlich die simplicitas apprehensionis und die compositio besteht, um so den Unterschied zwischen der definitio und enuntiatio so scharf wie möglich zu fassen. Die Schwierigkeit ist nämlich die: Einer Seits gibt es viele complexa, die doch durch die Definition erfaßt werden, und diese gehört zur prima operatio des Intellects; anderer Seits aber schließt die compositio nicht die simplicitas aus, sondern ist ein aus verschiedenen Concepten resultirendes Eines und Indivisibles, weil die durch die Comparation und Composition der Extreme entstehende Enunciation eben in dieser wechselseitigen Conjunction eine simplex qualitas ist. — Die treffliche Antwort hierauf nehme ich abermals aus einem Alten, um zu zeigen, daß man sich damals nichts vertuscht, sondern der Sache bis auf den Grund gesehen. Johannes a S. Thom. schreibt: „Aliquid est representabile per compositionem in *secunda* operatione, quod non in *prima,* sc. illud conjunctum et compositum, et illa attributio unius ad alterum; quod in prima operatione non repraesentabatur, vel non cum illa attributione; unde distinctum sensum generat dicere: homo est albus, vel solum dicere *homo,* vel solum: *albus,* vel complexum terminum: *homo albus;* ergo distincto modo repraesentabile est, et sic distinctum etiam conceptum postulat, ut repraesentur, quam cum simplici apprehensione concipiebantur: ergo distinctum conceptum debet habere operatio *composita,* quam operatio *simplex,* et ordinatio *praedicationis,* quam ordinatio termini complexi vel *definitionis.*" So Johannes a S. Thoma (de enuntiat. q. 5. a 2). Und an einer anderen Stelle genauer und weitläufiger also: „respondeo: simplicem apprehensionem aut compositam non dici ratione ipsius

simplicitatis aut compositionis in esse qualitatis aut entitatis, nec iterum propter simplicitatem aut compositionem objecti etiam in ipsa entitate objecti in se; sed compositio *praecipue* respicit aliquam constructionem *artificiosam*, quae in ipsa cognitione formatur ex pluribus cognitionibus, simplex vero cognitio eam excludit. *Ratio est:* quia, quod praecipue intellectus intendit per compositionem et divisionem, est attingere veritatem artificio seu constructione, quia non potest comprehensione sicut Angelus et unico intuitu (wie früher gesagt mit Thomas „propter debilitatem intellectus nostri"). Ergo illud dicitur ad simplicem operationem pertinere, quod intelligitur sine illa constructione artificialiter compositiva, sed est extremum vel pars in ordine ad veritatem attingendam, ideoque non resolubilis in aliam partem, et hoc pertinet ad *primam* operationem. E contra vera, quidquid habet rationem totius artificiali modo construibilis et resolubilis, dicitur ad *compositionem* pertinere, quidquid sit, an solum hoc sit representabile in unica qualitate et entitate, an pluribus coordinatis; hoc enim per accidens se habet ad artificiosam constructionem veritatis. Unde non dicitur simplex vel composita operatio penes simplicitatem vel comparationem conceptuum quasi physicam et entitativam, sed *artificiosam*, providendo de uno ad aliud, quod salvatur etiam si totius compositi et constructi una imago producatur, quae entitative una sit, plura inadaequata et coordinata objecta complectens; nam saltem praesuppositive debet plures actus et conceptus supponere, ex quibus consurgat et formetur imago illa comparando unum ad alium, quod in Angelo non est (d. i. in der intuitiven Erkenntniß überhaupt),

qui non ex pluribus congregat veritatem, sed simplicitate intellectuum resplendet, ut dicit Dionysius c. 7. de div. nom.“ (l. c.)

Man sieht hieraus, daß man den formalen Erkenntnißproceß unterscheiden muß von der Application desselben auf die objective Wahrheit (ontologischer Erkenntnißproceß). Ontologisch genommen geht immer die Definition als simplex apprehentio indivisibilium voraus und folgt dann die enuntiatio, weil ja erst die Wesenheiten es sind, von denen wir etwas aussagen, z. B. homo est (est existens) oder homo (animal rationale) est albus. Formal genommen kehrt derselbe Proceß wieder, sobald die apprehensio essentiae eine compositio rationis nothwendig macht z. B. homo est animal und homo est rationale, was freilich, blos formal genommen, Aussagen (enuntiationes) sind, während sie, in linea cognitionis ontologica, als Definition und simplex apprehensio primae operationis bezeichnet werden müssen. Da nun, wie früher gelehrt, die Logik, obwohl eine rein formale Wissenschaft, ihr Fundament in der objectiven Wahrheit hat, zu deren Erkenntniß sie dienen soll: so wird man es leicht begreiflich finden, warum die formamalen Operationen des Intellects nicht unabhängig von der objectiven Wahrheit, sondern in innigster Abhängigkeit von derselben stehend benannt werden müssen, also: warum man nicht die Composition in der Definition schon der zweiten Operation des Intellects zuschreiben dürfte. Damit ist die alte Logik gesichert gegen den einseitig und abstract subjectiven Standpunct der modernen Logik, die von intellellectuellen Formen spricht in völliger Unabhängigkeit vom Objecte, und deßhalb immer an der Erkenntniß der objectiven Wahrheit zweifeln

mußte. Der folgende Artikel wird noch deutlicher, als der vorhergehende zeigen, wie tief diese Sachen einschneiden und einwurzeln in die Wirklichkeit der Dinge.

§. 118.

Zweiter Artikel.

Proprietät der Enuntiation.

(Veritas est in intellectu componente et dividente.)

Wir haben vorhin schon gesagt, daß die enuntiatio von dem judicium so zu unterscheiden ist, daß letzteres zu der ersteren den assensus hinzufügt mit Bezug auf die Wahrheit; mit anderen Worten: jede enuntiatio kann ein judicium werden, braucht aber als solche noch keins zu sein. Nun besteht aber die Wahrheit im judicium oder in intellectu judicante. Also ist die Proprietät der enuntiatio die, daß diese susceptibel ist für die Wahrheit. Davon in diesem Artikel, in welchem wir also vor Allem zu untersuchen haben, worin präcise formaliter die Wahrheit (veritas *formalis)* bestehe, um dann zu sehen, daß die gewöhnliche Definition von Enuntiation als „oratio, in qua est verum vel falsum“ eine descriptive Definition, nämlich eine Definition durch die Proprietät ist. Durch die vorauszuschickende Untersuchung über die „formale Wahrheit“ wird sich dann leicht diese Definition completiren und interpretiren lassen.

§. 119.

Wir haben in der Erkenntnißtheorie gesehen, daß die Wahrheit eine doppelte ist: die objective oder besser die des Objects, und die subjective oder die im (erkennenden) Subjecte. Letztere ist die formale Wahrheit, also die Wahrheit im eigentlichen Sinne. Dazu kann man denn als Drittes die veritas in loquendo (manifestando) nehmen. Man sehe die Metaphysik (cf. Thom. q. 1. de Veritate a. 1). Objectiv genommen muß die Wahrheit mit Augustinus definirt werden als „id, quod est“ — das Seiende, das Wirkliche; subjectiv oder formal genommen aber als: „adaequatio rei et intellectus“ oder mit Anselm: „rectitudo sola mente perceptibilis.“ Ein und dasselbe objective Sein oder Object, ein und dieselbe Wirklichkeit kann aber in verschiedener Weise erfaßt werden. Darauf beruht die Verschiedenheit der Vermögen und die Verschiedenheit der Benennung des erfaßten Objects. Wird das Object vom Intellect erfaßt, so nennt man es wahr; wird's aber vom Begehrungsvermögen erfaßt, so nennt man's gut. „Convenientiam ergo entis ad appetitum, exprimit hoc nomen *bonum*; convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*“ (Th. l. c.). Das vollkommen Wahre oder simpliciter verum ist also dann vorhanden, wenn die Assimilation des Intellects mit dem Objecte vollkommen ist, sei es nun, daß ein vorausgehender Intellect, als intellectus practicus, wie der göttliche, die Norm ist, nach welcher in ordine executionis sich die Dinge zu richten haben („quia intellectus

divinus est causa rerum" Th.), oder daß die Dinge vorausgehen und der (creatürliche) nachfolgende oder speculative (creatürliche) Intellect sich nach dem Sein der Dinge als Norm zu richten hat. „Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum *practicum*, aliter ad *speculativum*. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur 10. Metaphys. text. c. 10; sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis.... Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc, quod est ordinata per intellectum divinum (z. B. verus lapis, weil dieses Ding, was wir Stein nennen, wirklich mit seiner Idee als Essenz übereinstimmt). Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem, sicut e contrario res falsae dicuntur, quae natae sunt videri, quae non sunt aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei, quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum: unde etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, *nullo modo veritatis ratio remaneret*. (Th. l. c. a. 2.). In dieser Correspondenz

der Dinge mit dem Intellect, sei's mit dem göttlichen, sei's mit einem andern, besteht das **Formale** der Wahrheit: „Prima ergo comparatio entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur *et in hoc formaliter ratio veri perficitur.*" (Th. l. c. a. 1.). Aus diesen Texten, in welchem Thomas ausdrücklich angibt: 1) daß das Wort Wahrheit in doppeltem Sinne gebraucht wird, nämlich kurz materialiter und formaliter, und 2) daß die formale Wahrheit, als Wahrheit, als solche im stricten und eigentlichen Sinne, die adaequatio rei et intellectus ist, sind alle die Schwierigkeiten leicht zu lösen, welche sich in unserer Sache bieten können.

§. 120.

Diese **formale** Wahrheit ist gemeint, wenn Thomas ausdrücklich lehrt: „veritas non est, nisi in intellectu componente et dividente seu judicante," wie schon Aristoteles 1. Periherm. 1.: „verum et falsum in compositione et divisione consistit"*) und Thomas daselbst lect. 3.: „in hoc secunda operatione intellectus, id est, componentis et dividentis dicit Arist., quod invenitur veritas et falsitas, relinquens quod in prima operatione non invenitur." Daselbst sagt Aristoteles: „enuntiativa oratio est, non omnis, sed in qua est ve-

*) *Περὶ γὰρ σύνθεσιν και διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ το ἀλεθές* l. c. 1.

rum et falsum," *) wozu Thomas sagt: „duae sunt operationes intellectus, *in quarum una non invenitur veritas aut falsitas,* in alia autem invenitur verum aut falsum, et ideo orationem enuntiativam definit (Philosophus) ex significatione veri aut falsi." Ferner Sa. th. p. 1. q. 16. a. 2.: „verum secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturae suae (d. i. die objective Wahrheit), necesse est, quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus, in quantum est cognoscens, et *propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.* Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, *non tamen cognoscit comparationem*, quae est inter rem visam et id, quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; *sed tamen non apprehendit eam*, secundum quod cognoscit de aliquo, *quod quid est.* Sed quando *judicat* rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, *tunc primo* cognoscit et dicit verum, et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam, significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum vel removet ab ea; et ideo bene invenitur, quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est; sed non, quod cognoscat aut dicat verum....* Ve-

*) *Ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει* l. c. 4.

ritas potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente *quod quid est* (nämlich in der ersten Operation des Intellects als der simplex apprehensio im Gegensatz zur compositio und divisio), ut in quadam re vera (also als veritas objectiva oder materialis), *non autem ut cognitum in cognoscenti,* quod importat nomen *veri* (formale Wahrheit). Perfectio enim intellectus est verum *ut cognitum.* Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu *componente et dividente* (was, wie oben der Text sagt, zusammenfällt mit dem judicante), non autem in sensu neque in intellectu cognoscente *quod quid est.*" So auch q. de Verit. a. 3.: „Sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis, quam in actu intellectus quiditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequabitur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est: unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quiditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus, in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit *judicare* de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra, in re. Sed quando adaequatur ei, quod est extra in re, dicitur judicium verum esse. Tunc autem judicat intellectus de re apprehensa, quando dicit, quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividentis; unde et Philosophus dicit (6. Metaph. t. 8.), quod composi-

tio et divisio est in intellectu et non in rebus. Et inde est, quod veritas *per prius* invenitur in compositione et divisione intellectus; *secundario* autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante definitiones; unde (man beachte das Folgende) definitio dicitur vera vel falsa ratione compositionis verae vel falsae, ut quando sc. dicitur esse definitio ejus, cuius non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam, quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicujus rei *animalis insensibilis;* haec enim compositio quia implicatur sc., quod aliquid animal est insensibile, est falsa. Et definitio non dicitur vera vel falsa, nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum."

Diese Texte des englischen Lehrers bedürfen keiner weiteren Erklärung; ich wollte aber auch diese wichtige Sache nicht kürzer geben. Statt mit meiner eigenen, schließe ich diese Darstellung mit den l. c. folgenden Worten des Meisters: „Patet ergo ex dictis, quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum secundum quod in eis implicatur (sich widerspricht) compositio vera vel falsa; tertio de rebus, secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano (d. h. insofern sie in der Potenz zum wirklichen Erkanntwerden, oder zur formalen Wahrheit, also die Materie für die formale Wahrheit sind); quarto de homine qui est electivus orationum suarum, verarum vel falsarum, vel qui facit aestimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea, quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis

praedicationem, sicut intellectus, quos significant“ (cf. Sa. c. Gent. l. 1. c. 59).

§. 121.

Unter Voraussetzung des bisher Gesagten können wir zur richtigen Fassung des Wortes „ist“ übergehen, — des wichtigsten, des inhaltreichsten und folgereichsten Wortes in der ganzen Philosophie (cf. „Supplement zum I. Bd. m. Schule 2c. S. 552 §. 63.). Wenn in irgend einem Punkte, habe ich anderswo schon gesagt, Thomas und überhaupt die peripatetischen Scholastiker tief geschaut und sich als ächte Philosophen bewiesen haben, so ist es hier in der Fassung der Idee des Seins. Auch die neuesten pantheistischen Philosophen geben durch ihr hartnäckiges Festhalten an der Idee des „Seins“ den Alten das frappanteste Zeugniß, daß diese den Nagel auf dem Kopfe getroffen. Man beachte aber gerade hier, was ich im „Supplement zum I. Bd.“ niedergeschrieben, nämlich, daß die Wahrheit einer Seits sehr einfach ist, oft auf der Oberfläche sich zeigt, so daß man sich verführen lassen sollte, sie für oberflächlich zu halten; daß sie aber anderer Seits sehr vielfach ist, sehr tief führt, ja das vollends Unergründliche und Unerfaßliche sofort in sich befaßt.

Das „Sein“ ist die „Wirklichkeit.“ Damit sind wir in einem Begriffe, den Jedermann versteht; wir sind in einem Begriffe, der nicht mehr durch einen anderen erklärt werden kann; wir sind im strengsten und wahrsten Sinne in der principiellsten aller Ideen, wir sind im

Princip aller Principe. Das „Sein" ist das Erste was erkannt wird vom Intellecte, versteht sich cognitione in confuso, — und ist das Letzte, womit die Erkenntniß, versteht sich, die distincte, schließt und worin die Erkenntniß ruht. Deshalb wiederholt Thomas überall: „primum, quod cognoscitur, est ens," — und: „ens est maxime formale" (also schließt mit ihm die distincteste Erkenntniß) — und „objectum intellectus est ens" (cf. q. 1. de Verit. a. 1. & passim.). Und man beachte, mit welchem vollständigsten Bewußtsein der principiellen Erkenntniß Thomas diese Sätze einleitet: „Sicut in demonstrabilibus opportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita in investigando, *quid est unum quodque;* alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnino scientia et cognitio rerum." Dann folgen die Worte: „Illud autem, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptionis resolvit, et *ens*" (l. c.). Die weitere Ausführung gehört in die Metaphysik. Nur Etwas sei hier rücksichtlich des Satzes: „ens est maxime formale" bemerkt. Die Wirklichkeit, die subsistirende Wirklichkeit oder die actuale Wirklichkeit (actus essendi) ist in linea entis das ultimum, die höchste Vollkommenheit, weil, wie gesagt, über die Wirklichkeit nicht hinausgegangen werden kann. So lange etwas nicht wirklich, sondern nur erst in der Potenz zur Wirklichkeit ist, befindet es sich selbstredend als solches in einem potentialen, als nicht formirtem Zustande, ist also insofern nicht ein formales, sondern ein potentiales Sein. Die Wirklichkeit ist aber das Sein schlechthin, während das potentiale Sein nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur secundum quid ein Sein ist, eben weil es noch nicht wirklich ist, als nur in der Po-

tenz, folglich seine ganze Wirklichkeit in dem actualen Sein desjenigen hat, welches die Wirklichkeit geben kann („omne ens potentiale praesupponit ens actuale“ Th. passim.). Folglich leuchtet ein, warum Thomas immer wiederholt: „ens comparatur ad essentiam, non sicut recipiens ad receptum, sed e converso“ (Sa. Th. p. 1. q. 3. a. 4 & q. 4. a. 1. ad 3. & q. 5. a. 1.), weil ja das Actuale als das Formale nicht das recipiens (= potentiale), sondern das formans (= receptum) ist, und der einfache Grund ist: „quia esse est *actualitas* omnium“ (l. c.). Deßhalb culminirt unsere Erkenntniß in Gott als der reinsten, höchsten Wirklichkeit („actus purissimus“ Th.). Auf diese Wirklichkeit ist Alles gerichtet („omne ens appetit esse“ Th.); in ihr allein ist die beatitudo als höchste Vollkommenheit, Unveränderlichkeit, Unzerstörbarkeit, Ewigkeit des Seins. In dem Maße, als ein Sein diese Ewigkeit erreicht, ist es mit dem höchsten Sein, mit der höchsten Wirklichkeit, mit Gott vereinigt („omne ens est participatio entis supremi, ipsius Dei“ Th.).

Damit können wir zu unserer Sache übergehen: Wir wollen die **Wahrheit** erkennen, — das heißt: wir wollen die **Wirklichkeit** der Dinge erkennen, — das heißt: wir wollen das **Sein** der Dinge erkennen. In dieser Erkenntniß gehen wir vom Sein aus (cognitione *confusa*), um zum Sein zu gelangen (cognitione *distincta*). In dem Worte „ist“ wird unsere erste und auch letzte Erkenntniß ausgedrückt. Als formale Wahrheit bezeichnet das Wort „ist“ die Identität der idealen und realen Region, die Identität der Essenz und Existenz. Der Satz: „homo est“ heißt: der Mensch ist seiend d. h. die Essenz, die Wesenheit „Mensch“ hat die Wirklichkeit des Seins,

so daß also Ein und dasselbe Wesen, die identische Wesenheit in zwei Regionen, der idealen als essentia, und der realen als existentia, in seiner Identität des Seins durch das Wort „ist" ausgedrückt ist; denn „ist" ist der Ausdruck der Identität. Die Wesenheit ist ja, wie wir bei der Lehre von den Universalien gesehen haben, das existirende Ding selbst. Das ist die erste Composition: die Composition der Essenz mit der Existenz, der idealen mit der realen Region, eine Composition, die logisch oder intellectuell als Affirmation, als Aussage (praedicatio) erscheint. Dann folgen weitere Compositionen oder Affirmationen der Erkenntniß, je nachdem weitere Compositionen in der Wirklichkeit vorhanden: homo est albus oder homo est niger besagt die Composition oder Identität des existirenden homo mit den Accidentien, welche zu seiner Existenz hinzukommen. Oder es ist blos eine compositio rationis als: homo est animal rationale und bezeichnet die Identität des im Begriffe als distinct Gefaßten, aber das „ist" behält doch suo modo seine primitive Bedeutung als „ist wirklich," selbst wenn wir aus dem Gebiete der realen Wirklichkeit uns zurückziehen auf das Gebiet der idealen Wirklichkeit und es hier blos mit der Wirklichkeit der logischen Erkenntniß zu thun haben. Das „ist" im strengen Sinne heißt „ist wirklich" und drückt die wirkliche Identität zweier Extreme, des Subjects und Prädicats aus, wie immer auch diese beiden Extreme in verschiedener Identität gefaßt werden. Es ist die Identität Ein und desselben identischen Wesens, das im Subject potential, im Prädicat actual, gefaßt wird. Diese Identität hat auch nur diesen einen Ausdruck „ist;" es ist im strengen Sinne das einzige Aussagewort; alle anderen Aussagen reduciren sich darauf,

wie wenn ich sage: Homo vivit gleichbedeutend mit: Homo est vivens, so wie Homo est gleich ist: Homo est existens. Dieses „ist" drückt überall die formale Wahrheit aus, das heißt: es drückt die Identität oder Aequation meines Intellects mit dem Erkannten aus, sei es im innersten Princip die Identität von Essenz und Existenz, sei es die Identität von Existenz und Accidenz, sei es die Identität von blos rationalen oder logischen Unterschieden.

Wie es sich mit dem „ist" als Affirmation der Aussage verhält, so natürlich mit seinem Gegentheil „ist nicht" als Negation der besagten Identität. Mit allen übrigen Aussagen durch die anderen Zeitwörter verhält es sich im Vergleich zu dem „ist" gerade so, wie es sich mit allem Einzelsein zu dem Sein überhaupt verhält, nämlich wie Thomas nach den Worten: „illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens" hinzufügt: „unde opportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens" (l. c. d. Verit.). Nur muß diese additio richtig verstanden werden, nämlich mit Thomas also: „enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modem, quo differentia additur generi vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens . . .; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum (die bestimmte Form) qui nomine ipsius entis (als solchen allein) non exprimitur" (cf. Metaphysik). Die Angabe des Modus ist nämlich nichts anderes als die nähere Determination des Seins, die distinctere Formation desselben, noch besser: die distinctere Erkenntniß der Form des Seins (wobei man sich erinnere: „Forma est id, per quod quaelibet res est et est id quod est").

§. 122.

Nun wird in der Metaphysik gelehrt, daß das verum, (sowie bonum und unum) die Proprietät oder propria passio des ens ist. Jedes Sein ist als solches wahr, weil wirklich. Deßhalb sagt Thomas: „omne ens est unum, verum, bonum," und „ens et verum et bonum convertuntur." Wie jedes Sein die Eigenthümlichkeit hat, vom Intellect erfaßt werden zu können (und zwar in dem Maaße, als es wirklich ist, sei's in realer oder blos ideeller Weise; das Nichts, das pur potentiale ist als solches nicht erkennbar, sondern nur indirect durch das Sein, wie das Potentiale durch das Actuale; Erkenntnißtheorie), so hat jedes Sein die formale Wahrheit als Eigenthümlichkeit d. h. als eine dem Sein nothwendig folgende Proprietät. Wie es aber mit dem Sein sich verhält, so auch mit der Aussage durch das Wort „ist," weil dieses Wort eben die formale Wahrheit der Wirklichkeit der Identität zwischen Intellect und Object ausdrückt. Deshalb muß von der durch „ist" geschehenen Aussage dieselbe Eigenthümlichkeit behauptet werden, weil ja im Grunde genommen das „ist" der Aussage kein anderer Begriff ist, als der der Wirklichkeit. Diese Eigenthümlichkeit ist also keine andere, als die, daß die Aussage (praedicatio, enuntiatio) wenn sie indicativ, categorisch als **„ist wirklich"** gegeben wird, sofort als judicium erscheinen kann, das heißt, als letzter Entscheid über die Concordanz des Intellects mit dem Objecte, rücksichtlich nämlich des assensus, in welchem als dem ultimum complementum die objective und subjective Wahrheit als identisch

gefaßt wird, folglich der Erkenntnißproceß oder das Erkenntnißstreben vollendet ist. Darum sagt die gegebene Definition von enuntiatio sehr bezeichnend und vorsichtig: est oratio, *in qua est verum vel falsum,* das heißt: die Enuntiation ist diejenige Rede, deren nothwendige Eigenthümlichkeit darin besteht, daß sie wahr oder falsch ist, mit andern Worten: daß sie, als Urtheil genommen werden kann, Wahrheit oder Falschheit nicht blos enthalten kann sondern auch immer muß, sobald es eben darauf ankommt, die formale Wahrheit zu fassen oder das judicium formal als solches auszusprechen. Das judicium drückt formal den End-Entscheid über die aequatio rei et intellectus aus und fordert als solcher mit absoluter Nothwendigkeit den Assensus des Erkennenden, wenn nicht der Intellect mit sich selbst in den vollsten Widerspruch treten will. In diesen judicium als End-Entscheid über die Wirklichkeit ist aber eben die **Wirklichkeit** erkannt, folglich sistirt hier der Intellect und tritt sofort die Eigenthümlichkeit der Wirklichkeit des Seins, in der Erkenntniß, wie auch des ontologischen Seins, ein, nämlich die **Wahrheit.**

Demnach muß die gegebene Definition von enuntiatio näher und distincter so gegeben werden: „est oratio perfecta, exprimens objectum complexum, circa quod potest ferri judicium, ex quo consequitur, quod significat verum vel falsum." So Johannes a. s. Thoma (Log. q. 5 de enuntiat. a. 1.).

Aus dem Gesagten sieht man, wie es richtig ist, wenn man sagt: in der einfachen Vorstellung einer Sache oder Wesenheit ist nie Unwahrheit vorhanden, so lange ich nur nicht urtheile, daß die vorgestellte Sache wirklich existire z. B. wenn ich mir goldene Berge vorstelle, so rre ich mich nicht; denn sie sind ja möglich. Wenn ich

aber urtheile: der vorgestellte goldene Berg ist wirklich, dann erst ist entweder Wahrheit oder Falschheit vorhanden. Die einfachen Vorstellungen (simplex aprehensio) könnte nur dann falsch sein, wenn ich widersprechende Unmöglichkeiten mir vorstellte, z. B. einen viereckigen Kreis, aber eine solche Vorstellung ist eben nicht möglich. Sobald aber irgend wie eine Composition (also durch das Wort „ist") vorhanden, sei's auch nur eine Compositio rationis, so tritt die Möglichkeit des Irrthums ein, weil dann die formelle Wahrheit als Aequation des Intellects mit dem Objecte oder, was dasselbe ist, der Identität des Prädicats mit dem Subjecte vorhanden ist, weil doch in letzterem Falle die **Wirklichkeit** der idealen Verhältnißwahrheit gefaßt wird.

Die einzige Schwierigkeit könnte bei der vorhergegebenen Unterscheidung der enuntiatio von dem judicium nur darin liegen: ob das „ist" der Enuntiation als bloße Copula in der That zu unterscheiden wäre von dem „ist" des judicium. Viele Autoren, worunter auch Suarez, sind allerdings dagegen; Johannes a. s. Thoma (dieser ganz gewaltige philosophische Geist, in welchem wie sein Schüler und Biograph sagt, der englische Lehrer Thomas fortlebte) ist auf Grund der früher schon gegebenen Texte des Thomas ganz entschieden für diese Unterscheidung. Ich zweifele nicht einen Augenblick, daß dieser große Commentator im Rechte ist. Schon der Umstand, daß wir das „ist" des judicium immer interpretiren können mit „ist wirklich" (est vere, re vera), was bei dem „ist" der bloßen Enuntiation nicht der Fall, scheint mir entscheidend zu sein. Wird die Enuntiation nicht indicativ categorisch, sondern in anderer Weise ausgedrückt z. B. astra suntne paria an non? so ist die Sache zwar sofort klar, aber man könnte einwenden, daß hier, eben wegen des Dubium,

keine stricte Enuntiation vorhanden und deßhalb das Urtheil und der Assens suspendirt werden müssen. Hinwieder, wenn ich sage: dixit istum hominum esse furem, so ist wiederum die Enuntiation „homo est fur" als hypothetischer Satz hingestellt. Wenn ich, der Redende und Erkennende, aber sage: „homo est fur," so scheint kein Unterschied zwischen der Aussage und dem Urtheile zu sein. Johannes a. s. Thoma sagt: nichts hindert, diese Aussage zu thun als wirkliche, indicative Enuntiation, und doch kann ich mein Urtheil suspendirt halten, rücksichtlich der wirklichen Wahrheit des Urtheils, in welchem ich assentire „homo est fur." Er sagt: enuntiatio ratione verbi, ex quo constat, et habet vim copulandi extrema, et habet vim exprimendi judicium assertivum; et sic non repugnat aliquando et judicium et enuntiationem quasi unico actu formari, ut cum dico: *homo est animal*, exprimendo in „„*est*"" tam copulationem, quam assertionem, aliquando vero separantur, quia sumitur *τὸ* „*est*" praecise in vi copulandi, non asserendi" (Log. de Enuntiat. q. 5. a. 1.). Aber wie kommt es, daß die Copula „ist" in wirklich indicativer Weise blos als Copula und nicht zugleich als Urtheil zu fassen sein kann? Daher, daß wir Alles nur durch das „sein" denken und erfassen, wie das die metaphysische Nothwendigkeit der Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Sein erfordert; daß aber, weil nicht alle Wahrheiten durch sich selbst evidente Principien sind, denen wir immer zustimmen müssen, alle anderen Wahrheiten, weil demonstrirbar, dem Irrthum unterworfen sind und wir also so lange unser endgültiges Urtheil suspendiren müssen, bis die volle Evidenz erwiesen ist, während blos formal genommen, immer derselbe Erkenntnißmodus per discursum bleibt.

Während der Erkenntnißmodus durch die Verbindung der Ideen als Subject und Prädicat durch das Formale „sein" immer derselbe bleibt, kann doch die letzte Vollendung durch Coincidenz des Formalen mit dem Materialen, in via generationis für die Erkenntniß, wenigstens simpliciter fehlen. Das judicium bezeichnet nun aber simpliciter die formale Vollendung der Erkenntniß, also das Endgültige; mit Rücksicht auf dieses judicium ist die voraufgehende indicative enuntiatio ein Potentiales, bei dem das Formale des Assensus noch suspendirt sein kann, obschon das Materiale des Urtheils in der enuntiatio indicativa vorhanden ist. Am klarsten dürfte das einleuchten, wenn wir die enuntiatio *mentalis* nehmen, also die vorgängige Gedankenbewegung, in welcher die vollständige Formation der Aussage vorhanden, wobei aber die Aussprache als judicium noch suspendirt wird, weil die Gedankenbewegung noch nicht ihre finale Vollendung der objectiven Sache nach erlangt hat, obwohl die Form der Enuntiation vollständig vorhanden ist.

Die compositio et divisio enuntiationis ist also noch nicht diejenige compositio et divisio, worin die Wahrheit formal vorhanden, sondern erst diejenige compositio et divisio, welche als judicium gelten kann. Deshalb sagt Thomas ausdrücklich: „quando intellectus *judicat* rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum, et hoc facit componendo et dividendo" (Sa. p. 1. q. 16. a. 2.) und „cognoscere praedictam conformitatis habitudinem, nihil est aliud, quam *judicare* ita esse vel non esse *in re*, quod est componere et dividere; intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo et dividendo *per suum judicium*" (1. Periherm. lect 3.).

§. 123.

Wenn nun Thomas fortwährend lehrt: veritas (formalis) est adaequatio rei et intellectus und: veritas et falsitas non est nisi in intellectu componente et dividente, seu in intellectu cognoscente aequationem istam, so muß man nicht meinen, daß diese Erkenntniß der Wahrheit ein reflexer Act wäre. Durch diesen würde der Intellect seine Erkenntniß selbst, seine intellectuelle Operation zum Gegenstand der reflexen Erkenntniß machen, und das wäre etwas ganz Anderes. Nein, die formale Erkenntniß der Wahrheit hat die zwei Terminen der Erkenntniß, nämlich das Object und die Idee (Apprehension) von ihm, verbunden in der Enuntiation, zum directen Substrat, dessen directe Form das judicium ist ohne Reflexion über die Erkenntniß selbst. Deßhalb sagt Thomas (1 Periherm. lect. 3.) ausdrücklich: „cognoscere praedictam conformitatis habitudinem *nihil est aliud*, quam judicare rem ita esse in re, vel non esse, — quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo et dividendo per suum judicium.“ Die Reflexion ist der Act, wodurch wir über unser Erkennen als Act reflectiren, also eine Erkenntniß über unsere Erkenntniß in uns; sie hat also einen Act, Concept oder eine Potenz **in uns** zum Gegenstande; dagegen hat die directe (nicht reflex.) Erkenntniß ein Object außerhalb unseres Conceptes zum Gegenstande. Daß die formale Wahrheit eine Application, folglich eine Comparation zwischen Object und Concept erfordert, ist unmittelbar durch die Definition von formaler

Wahrheit bedingt, darf aber nicht Reflexion in dem gewöhnlichen zuvor angegebenen Sinne genannt werden, weil bei dieser das Object außerhalb uns außer Spiele ist. (Uebrigens vergleiche man den ausgezeichneten Commentar des Cajetan zu Sa. th. p. 1. q. 16. a. 2. über diese Sache, wo man durch die Unterscheidung zwischen actus signatus und actus exercitus der formalen Erkenntniß über die anscheinende Reflexion völlig beruhigt wird).

Es verhält sich mit dieser Erkenntniß der Wahrheit durch den Act der Composition und Division folgender Maaßen: Die formale Wahrheit ist nichts Anderes als die Regelung des Intellects durch das Object und nach dem Objecte. Jede Regelung hat zu geschehen nach einer Regel oder einem Maaß (mensura), und die Regelung selbst ist nichts anderes, als die Application dieser Mensur, wie wenn ich eine Elle als Maaß zur Messung eines Fadens anlege. Diese Mensur kann nun in doppelter Rücksicht betrachtet werden, einmal nämlich a n s i c h, ohne das zu messende Object; dann in seiner A p p l i c a t i o n auf das zu messende Object. Durch diese Application wird erst das Object als gemessenes erkannt. Gleicher Weise ist die e r s t e Operation des Intellects, die simplex apprehensio, nichts, als die Erfassung der Idee oder des Begriffs, wornach ein Object zu beurtheilen. Die Application dieses Begriffs auf ein wirkliches Object ist die Beurtheilung des Objects nach jenem Begriff als Maaßstab. Diese Beurtheilung ist die compositio oder divisio, die Affirmation oder Negation des Urtheils.

Wollte man einwenden, daß die Erkennung der Mensur selbst schon ein Erkenntniß der Wahrheit ist, so ist zu antworten, daß, so lange diese Mensur nicht selbst

zum Objecte genommen und nach einer voraufgehenden Mensur beurtheilt wird, nicht die veritas formalis, sondern nur die veritas materialis vorhanden ist; und dann, daß das principium *quo* nicht verwechselt werden darf mit dem principium *quod* der Erkenntniß, und daß nicht in infinitum fortgegangen werden kann; und endlich, daß das principium quo in letzter Instanz durch sich selbst evident in intuitiver Erkenntniß auch das principium quod ist, aber in suo genere, als mensura nämlich. Diese mensura ist nämlich die Wesenheit des zu erkennenden Dinges, und die Erkenntniß der Wesenheit gehört zur ersten Operation des Intellects. Damit ist die Erkenntniß aber überall da nicht vollendet, wo die Essenz nicht mit der Existenz zusammenfällt als identisch der Wesenheit nach. Wo das nicht der Fall ist, da besteht die Erkenntniß der formalen Wahrheit erst in der zweiten Operation des Intellects, die aber nicht quiditative, sondern mensurative oder applicative weil discursive erkennt. Aehnlich z. B. wie wenn ich vorerst quiditative ein Kleid erkenne; dann aber applicative durch die Probe selbst erfahre, ob das Kleid, als mir allein passend, mein Kleid ist.

Dabei leuchtet abermals leicht ein, wie jede Kenntnißnahme der Mensur, welche immer sie wolle, (so lange nur keine sich selbst widersprechende Sache gedacht wird, was freilich nicht möglich in Wirklichkeit) immer wahr ist (materialiter); denn erst die Application wird zeigen, in welchem Verhältniß Maaß und Gemessenes stehen und dadurch wird die formale Erkenntniß erst gewonnen. So ist es zu verstehen, wenn Thomas sowohl von dem Intellect, als von den Sinnen sagt, daß in ihnen Wahrheit ist „ut in re quadam vera“ d. h. materialiter; nicht aber formaliter, oder ut cognitum in cognoscente (Sa.

p. 1. q. 16. a. 2.), wie der hier citirte und früher mitgetheilte Artikel sagt: „veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente *quod quid est,* ut in quadam re vera (d. h. materialiter), non autem ut cognitum in cognoscente, (d. h. formaliter) quod importat nomen veri“ (l. c.). Und man halte immer den dort von Thomas gegebenen Grund im Auge: „perfectio enim intellectus est verum ut cognitum.“

§. 124.

Dritter Artikel.

Veritas propositionum contra dictoriarum in materia futuri contingentis.

In den vorhergehenden zwei Artikeln haben wir die **formale** Seite der Aussage behandelt. Dem gegenüber wäre nun von dem Materialen oder Sachlichen, von dem concreten Inhalte der Aussage zu handeln, wie denn diese Eintheilung oder zweifache Betrachtung derselben Sache durch die ganze Logik hindurchgeht. Das Formale und das Sachliche ist dieselbe Eintheilung, welche Aristoteles gibt, wenn er die Logik (analytica) eintheilt in die analytica priora und posteriora; weßhalb man auch das, was das Formale anbetrifft, die „prioristische“ Seite der Logik, und das, was das Sachliche, die reale Wahrheit selbst angeht, die „posterioristische“ Seite nennt. Man könnte diese Eintheilung durch alle drei Theile der Logik hindurchgehen lassen. Besonders hervorzuheben ist sie

erst im 3. Theile obschon auch hier schon eine Materie vorkommt, die von großer Wichtigkeit ist, nämlich wenn es sich handelt um die Wahrheit conträrer Behauptungen bei zukünftigen contingenten Dingen. Weil diese Frage für die Theologie von besonderer Wichtigkeit ist und man sich von nichtthomistischer Seite bei dem großen Streite über das Wissen Gottes rücksichtlich der zukünftigen freien Handlungen der Menschen auch die **veritas proportitionum contradictoriarum** als auf ein Mittel berief, wodurch diese Erkenntniß für Gott ermöglicht werde, so sei diese Frage hier ausgewählt als Cardinalpunct der Thomistischen Lehre.

Rücksichtlich der gemachten prioristischen oder formalen, und posterioristischen oder sachlichen Eintheilung und Fassung der Wahrheit erinnere man sich aus der Erkenntnißtheorie, wie dieselbe Betrachtungsweise bei der Lehre von der Gewißheit vorkommt, insofern die subjective (formale) in objective (sachliche) Gewißheit und Wahrheit unterschieden wurde. Die formale Gewißheit und Wahrheit läßt als **indivisibele** kein **plus** und **minus** zu; wo sie ist, da ist sie ganz. Aber das sachliche Object kann etne gröstere oder geringere Gewißheit besitzen. So ist es mit der logischen Gewißheit und der formalen Wahrheit, überall dieselbe Sache, während die ontologische Gewißheit und Wahrheit eine größere oder geringere sein kann.

§. 125.

Fixiren wir zuvörderst scharf den Fragepunct in der

hier speciell zu behandelnden Sache. Alle Wahrheiten sind entweder nothwendige oder contingente. Rücksichtlich der nothwendigen Wahrheiten ist von allen contradictorischen Sätzen jedesmal ein **bestimmter** (una determinate) wahr und der andere falsch. So z. B. duo et duo sunt quatuor; duo et duo non sunt quatuor zwei contradictorische Sätze, von denen der erstere allein und immer wahr ist, so daß der andere nie wahr sein kann. Rücksichtlich der contingenten Wahrheiten muß unterschieden werden zwischen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Betreffs der vergangenen und gegenwärtigen gilt bei den contradictorischen Sätzen dasselbe, was bei den nothwendigen Wahrheiten gilt, weil der vorher dubiöse Ausgang der contingenten Sache durch die Vergangenheit und Gegenwart bestimmt determinirt wird zum Einen oder zum Andern und somit als fest determinirt dem nothwendigen Sein angehört z. B. Adamus peccavit, Adamus non peccavit, oder: nunc pluit, nunc non pluit; einer von diesen beiden Sätzen ist jedesmal determinirt wahr und der andere determinirt falsch, weil die Contingenz, welche vorher ging, aufgehoben ist durch die bereits eingetretene Entscheidung. Also bleibt nur die materia de contingenti futuro übrig z. B. mundus peribit incendio, mundus non peribit incendio, oder: mortui resurgent, mortui non resurgent. Bei solchen contradictorischen Sätzen über contingente zukünftige Dinge, als z. B. mortui resurgent aut non resurgent, fragt es sich: ob einer derselben determinirt wahr sei oder nicht; ob vielmehr keiner derselben weder determinirt wahr, noch determinirt falsch sei? (utrum ex propositionibus contradictoriis una sit determinate vera aut falsa?). Heben wir die Frage noch schärfer hervor. Diese zukünftigen con=

tingenten Dinge können in doppelter Weise gefaßt werden, einmal absehend von dem göttlichen, Alles dirigirenden Willen oder Decrete (absque decreto divino aut ante decretum devinum), dann: abhängend von diesem göttlichen Willen oder determinirenden Decrete (post decretum divinum et per decretum divinum). Es fragt sich also näher so: ob von zwei contradictorischen Sätzen, an und für sich, abgesehen von irgend welchem determinirenden göttlichen Decrete oder Willen, einer determinate wahr oder falsch sei, oder ob keiner derselben determinate weder wahr noch falsch sei? Mit dem Ausdruck „determinate vera“ und „determinate falsa“ treibe man aber keine Sophistik; er soll besagen: ob es, abgesehen von dem göttlichen Decrete, blos mit Rücksicht auf die formale und objective Wahrheit der contradictorischen Sache von Ewigkeit her determinirt sei, welche von beiden der wahre sei und welcher nicht, also daß ste nicht indeterminate d. h. entweder dieser oder jener, sondern determinate d. h. dieser und nicht jener, wahr seien. Ich habe vorher gesagt: „mit Rücksicht auf die formale und objective Wahrheit der contradictorischen Sätze;“ die Gegner der Thomastischen Lehre unterscheiden nämlich zwischen der „formalis veritas propositionum“ und der „objectiva veritas earum“ und die Einen nehmen zu dieser, die Anderen zu jener ihre Zuflucht. Die formale Wahrheit der contradictorischen Sätze besteht darin, daß, wenn Eins ist, sein Gegentheil ausgeschlossen wird. Da nun aber nicht das Object sich nach unseren Sätzen, sondern die Wahrheit unserer Sätze sich nach der Wirklichkeit und Wahrheit des Objects richtet, wie Aristoteles urgirt (1. Perih.), so floh man von der formalen Wahrheit zu der objectiven Wahrheit, sagend: weil das, was nun als Erfolg vor-

vorhanden ist, in der Zeit, von Ewigkeit her wahr gewesen ist, daß es sein werde, wie es ist, so sei deßhalb in dem Objecte die Wahrheit, wodurch die contradictorischen Sätze determinirt wahr seien. — Man sieht leicht, daß diese Ausflucht von der formalen Wahrheit der contradictorischen Sätze zu der objectiven eine nichtssagende Spitzfindigkeit ist und daß Beides in Eins zusammenfällt, denn selbstverständlich handelt es sich bei der Wahrheit eines Satzes nicht um Worte, sondern um die Wahrheit des Objects, das durch die Worte ausgedrückt ist; und auch die formale Wahrheit der contradictorischen Sätze besagt nichts Anderes, als den formalen contradictorischen Gegensatz der Objecte. *)

---

*) Man sieht nicht unschwer die Wichtigkeit der gestellten Frage: es handelt sich um das Vorauswissen der zukünftigen contingenten freien Handlungen des Menschen, näher, um das Mittel (medium s. ratio), wodurch Gott diese zukünftigen Handlungen erkennt. Daß man gewöhnlich bei Beantwortung dieser Frage sich darauf beruft, daß Alles Zukünftige vor Gott gegenwärtig ist, damit ist wenig gesagt; denn es fragt sich eben, wie und wodurch es gegenwärtig sein kann und ist. Auch Thomas kennt diese praesentia omnium rerum coram Deo; aber er bringt diese praesentia weiterhin mit dem decretum Dei in Verbindung, wodurch die praesentia vorhanden ist und damit hat Thomas die Frage gelöst bis ins innerste Princip. Das decretum Dei war den Antithomisten ein Aergerniß; man ersann andere media, und fand deren ein halbes Dutzend, während die Thomisten sich unerschütterlich gleich und einig blieben, wie die Theologie näher lehrt. Wir wollen in Obigem auf rein philosophischem Gebiete bleiben.

§. 126.

Wollen wir nun die Antwort auf die gestellte Frage geben, so ist dieselbe zu fassen mit Rücksicht auf die gemachte Unterscheidung aut ante aut post decretum und ist nach Thomas folgende: **von contradictorischen Sätzen über zukünftige contingente Dinge ist, unabhängig von dem *decretum divinum* genommen, keiner determinirt wahr** (ex propositionibus contradictoriis de futuro contingenti ad utrumlibet nulla est determinate vera et determinate falsa absque decreto divino). Die gegentheilige Lehre der Antithomisten ist: von contradictorischen Sätzen über zukünftige contingente Dinge ist von Ewigkeit her Einer determinirt wahr und der Andere falsch, ohne irgend welches göttliches Decret (Willensact).*)

---

*) Die Argumentation der Gegner ist dann wegen des anders erklärten Wissens Gottes folgende: „Gott ist allwissend und keine Wahrheit ist ihm verborgen; nun ist aber vor jeglichem Decret einer von zwei contradictorischen Sätzen determinirt wahr, der andere falsch: folglich kennt Gott die Wahrheit des Einen, consequent die Falschheit des Anderen, ohne Decret." Man sieht, daß die Kraft oder vielmehr Kraftlosigkeit des Arguments in dem subsumirten Untersatze liegt, um den es sich eben handelt. Suarez merkte die Kraftlosigkeit des Arguments und nahm seine Zuflucht zu einem decretum Dei de futuro concipendo. Weil das nichts anderes hieß, als die Lösung der Frage hinausschieben, statt sie zu lösen, so wurde er von diesem seinem contingenten Decretum leicht weggetrieben und er floh zur „veritas propos. contradict. objectiva."

Was den Autoritätsbeweis für unseren Satz betrifft, so lehrt nicht blos Thomas und mit ihm die ganze thomistische Schule einstimmig also, sondern auch schon Aristoteles spricht sich mit vollster Entschiedenheit für denselben aus (Periherm I. 8.) und es ist das sicher nicht ein geringer Ruhm für ihn, daß er unter den heidnischen Philosophen, bei denen diese Streitfrage sicher keine geringere Schwierigkeiten verursachte, als späterhin unter christlichen Philosophen, da die Wahrheit lehrte, wo alle Anderen im Finstern tappten. Wahrhaft bewunderungswürdig steht Aristoteles da gegen die anderen Philosophen, indem alle diejenigen, welche mit unseren Gegnern dafür hielten, daß wirklich einer der contradictorischen Sätze von Ewigkeit her determinirt wahr sei, dem Fatum sich überlieferten, weil ihnen der tiefere Blick in das supremum Dei dominium (der Blick in das „attingens a fine ad finem *fortiter* & disponens omnia *suaviter*“) abging; ich sage, wahrhaft bewunderungswürdig steht Aristoteles da gegenüber den anderen Philosophen, nicht so sehr, weil er hier bewunderungswürdige Geistesschärfe bewies (denn es scheint mir keine bewunderungswürdige dazu zu gehören), sondern vielmehr, weil er mit solcher Liebe zur Wahrheit, mit solcher sittlichen Kraft für die Wahrheit, welche immer solche sein möge, einen Satz vertheidigte, der ihn direct in das Mysterium der göttlichen Providenz hinführte, ohne seinem Blick jene Ruhe zu gewähren, die der Intellect ersehnt, die aber dem geschwächten Intellect nicht zu Theile werden konnte. Vernehmen wir die selbsteigenen Worte des Aristoteles (Periherm. 9. S. 10. Ausg. v. Bekker): Perspicuum igitur est, nec esse nec fieri omnia ex necessitate, sed alia quidem utrovis modo contingere, nec magis affirmatio-

nem esse veram quam negationem; alia vero esse, in quibus alterum magis et plerumque fit; sed tamen accidit etiam ut alterum fiat, alterum minime. Ergo quod est, necesse est esse quando est; et quod non est, necesse est non esse quando non est. Verum nec necesse est esse quicquid est; nec necesse est non esse quicquid non est, quoniam, quidquid est, esse ex necessitate quando est, non idem valet quod simpliciter esse ex necessitate. Idem dicendum est de eo, quod non est. Eadem est ratio contradictionis. Quidvis enim esse aut non esse et fore aut non fore necesse est, *non tamen separatim dicendum est alterum necessarium.* Verbi gratia necesse est cras fore vel non fore bellum navale; non est autem necesse cras fieri bellum navale; nec necesse est cras non fieri; sed necesse est fieri aut non fieri. *Quare cum orationes similiter verae sint atque res,* *) manifestum est, in iis, quae ita se habent ut utrolibet modo contingant et contraria evenire possint, necesse esse ut similiter sese habeat contradictio: quod quidem in iis accidit, quae non semper sunt vel non semper non sunt. Ex his enim necesse est alteram partem contradictionis esse veram vel falsam, non tamen hoc vel illud, sed utrumvis, et magis quidem esse veram alteram partem, non tamen esse jam veram aut falsam. *Itaque manifestum est non necesse esse ut omnis affirmationis et negationis, quae sibi invicem oppo-*

---

*) „ὥστ᾽ ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς, ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὁπότερ᾽ ἔτυχε καὶ τἀναντία ἐνδέχεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν." Man präge sich diese Worte tief ein.

nuntur, altera sit vera altera falsa: *) non enim ut in iis quae sunt, sic res se habet etiam in iis quae non sunt possuntque esse vel non esse, sed quemadmodum dictum est."

Natürlich betrachtet hier Aristoteles die Wahrheit dieser contradictorischen Sätze nicht mit Bezug auf das divinum decretum, sondern lediglich mit Rücksicht auf die Contingenz in ihrer eigenen Natur. In diesem Sinne, die Sache ohne alles Decret betrachtet, gibt Thomas (l. c.) dem Aristoteles völlig Recht und sagt der englische Lehrer ausdrücklich: licet ex duabus illis propositionibus alterutra sit vera, non tamen haec vel illa *determinate.*" — Die Gegner leugnen nicht, daß Aristoteles so gelehrt, behaupten aber, er habe darin geirrt — des Glaubenslichtes entbehrend! Aber Thomas entbehrte doch das Glaubenslicht nicht! Hat Thomas auch geirrt mit Aristoteles? Allerdings sind die Gegner dieser Ansicht. Gehen wir also näher auf die Sache ein. Siegt hier Thomas, so ist allerdings den Gegnern keine geringe Schlappe beigebracht.

§. 127.

Das unerschütterliche Fundament für die Wahrheit unseres Satzes ist in folgenden zwei Sätzen gegeben:

1. Die Wahrheit unserer Sätze richtet sich nach der Wirklichkeit des objectiven Seins.

---

*) *„τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόριον, τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε."*

2. Ohne den göttlichen Willen (decretum ist dasselbe; decretum ist der formirte Wille) gibts gar nichts bestimmt Zukünftiges.

Der erstere dieser Sätze kann keiner Schwierigkeit unterliegen. Die formale Wahrheit besteht in der Conformität des Intellects mit den Objecten. Die Wahrheit der Objecte ist die Wirklichkeit der Objecte. Was diese Wirklichkeit der Objecte betrifft, so ist Alles, was ist, entweder nothwendig oder contingent. Die nothwendige Wirklichkeit des Seins ist nur Gott. Alles übrige wirkliche Sein ist ein contingentes. Alles contingente Sein hängt ab von dem nothwendigen Sein, hat also den Maaßstab, Grad des Seins in dem nothwendigen Sein, hat seine Wirklichkeit und Wahrheit in der Uebereinstimmung mit seiner Idee in dem nothwendigen Sein. So in ordine productionis, wo sich also die Wirklichkeit der Dinge richtet nach der freigefaßten Idee des Schöpfers.*) Umgekehrt aber ist die Sache in ordine cognitionis secundariae, non productivae, wie die unserige ist. Hier richtet sich die Erkenntniß nach den Dingen, wie sie contingent existiren. Nachdem sie einmal sind, und so sind, wie sie sind, ist es nothwendig, daß sie sind und daß sie

*) **Scientia Dei est causa rerum.** Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res cratas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia artem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde opportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis.“ (Sa. th. p. 1. q. 14. a 8.) Daß dazu der Wille als executive Potenz hinzukommen muß, versteht sich von selbst. „Scientia Dei est causa verum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.“ (Th. l. c.).

so sind, wie sie sind. Freilich muß nun in den contingent-existirenden Dingen wieder unterschieden werden zwischen dem, was darin nothwendig (weil wesentlich) und dem, was daran contingent (nicht wesentlich; sondern accidental) ist; ein rein und absolut contingentes, ohne irgend etwas Nothwendiges in sich einzuschließen mit Rücksicht auf die Essenz, gibt es nicht, weil es kein Ding gibt ohne eine Wesenheit zu haben (und diese ist bekanntlich ewig, nothwendig). Aber diese Nothwendigkeit der essentialen oder idealen Wahrheiten, die übrigens, als solche genommen, mit Gott zusammenfallen, wie die Metaphysik und Idealogie lehrt, haben wir oben von unserer Frage ausgeschlossen. Es handelt sich blos um das Contingente, und noch dazu nur insofern es noch nicht der Nothwendigkeit anheimgefallen durch Vergangenheit oder Gegenwart. Diese contingenten Dinge sind experimentale Wahrheiten; bei dieser handelt es sich um das, was factisch ist, nicht um das, was sein muß. Folglich hat sich unsere Kenntniß nach der factischen Thatsache zu richten.

Es kann sich also nur um die Wahrheit des zweiten Satzes handeln, nämlich darum, daß es, ohne das göttliche Decret, objectiv gar nichts Zukünftiges gibt, nicht geben kann. Ohne hier auf das in der Metaphysik näher zu besprechende Verhältniß der causa prima zur secunda weiter einzugehen, genügt es, den Begriff von „futurum" zu fixiren. Auf die Fassung dieses Begriffs kommt Alles an. Thomas definirt also: futurum est id, quod est determinatum in suis causis ad recipiendam existentiam in tempore sequenti. Auf dieser meisterhaften Definition beruht das ganze Argument, das hier einstimmig die Thomistische Schule führt. Es kam also den Gegnern Alles darauf an, diese Definition zu beseiti-

gen. Weil ihnen die Worte der Definition: „determinatum in suis causis“ vollends im Wege standen, so entfernte man diese und definirte also: „futurum est, quod habet *habitudinem* ad recipiendam existentiam in tempere sequenti.“ Aber die Thomisten bestanden unerschütterlich auf ihrer Definition und replicirten mit Recht: Diese letztere gegnerische Definition ist die von possibile, nicht aber von futurum. Wodurch unterscheidet sich dieses von jenem? Wodurch wird das zukünftig Wirkliche aus dem Bereiche der bloßen Möglichkeit ausgeschieden (determinirt)? Wo liegt der **Grund** dieser Determination? In der contingenten Zukunft? dann bleibt die Frage völlig ungelöst und wird nur hinausgeschoben. Also kann der Grund nur in der Gegenwart oder Vergangenheit, also nur in der **Nothwendigkeit** liegen. Wo diese nicht vorhanden ist und insofern diese nicht vorhanden ist, da und insofern kann von einem bestimmt Zukünftigen gar nicht die Rede sein, wohl aber von einem möglicher Weise Zukünftigen d. h. von einem Möglichen. Mit der unrichtigen von den Gegnern gegebenen Definition vom futurum fällt aber sofort selbstverständlich die Determination des einen oder anderen Gliedes des Gegensatzes der contradictorischen Sätze, also gerade das, was die Gegner behaupten, nämlich, daß einer derselben determinirt wahr sei. — Es fragt sich nun: wie ist das „determinatum in suis causis“ zu fassen? Von woher geschieht die determinatio? Alles dreht sich hier um diese Antwort. Wären die contingent zukünftigen Dinge nicht durch das göttliche Decret determinirt, so wären sie entweder durch sich selbst oder durch ein anderes Extraneum determinirt. Weder das Eine noch das Andere kann der

Fall sein, und doch muß eine solche Determination vorhanden sein. Davon im folgenden §.

§. 128.

Sehen wir zuvörderst, daß eine Determination vorhanden sein muß. Die contradictorischen Sätze besagen formal nichts Anderes, als 1) daß entweder das eine oder das andere Glied der Contradiction gesetzt werde, und 2) daß nicht beide zugleich gesetzt werden können, daß also immer Eins wahr und das Andere falsch sei, aber wohlgemerkt indeterminate, so daß also, wenn das Eine der Fall ist, das Andere nicht der Fall sein kann und umgekehrt. Nichts Anderes liegt in dem „entweder — oder" des Gegensatzes. Will man von der blos formalen Wahrheit dieses Gegensatzes fortgehen zur objectiven Wahrheit, wie die Gegner zuletzt thaten, so ist nichts damit gewonnen, weil, objectiv genommen, wohl feststeht, daß Einer der Gegensätze ganz sicher Statt finden wird, nicht aber determinate, welcher von beiden. Man verwechselt hier von Seiten der Gegner das „infallibiliter unum" (ex duobus) mit dem „determinate hoc" (et non aliud), und läßt sich dadurch, daß factisch nur Eins Statt finden wird, und daß dieses Eine von Ewigkeit her von Gott gekannt wird, verleiten, zu sagen, daß dieses Eine (determinate hoc) von Ewigkeit her wahr gewesen ist, wie es wahr sein wird, so wie daß Gottes Erkennen dieses Einen aus der objectiven Sache genommen sei. Das ist ein ganz gewaltiger Sprung. Der ganze Fehler des Räsonnements liegt dort. Es wird hier

ohne Weiteres vorausgesetzt, was gar nicht in der Sache liegt, daß es nämlich kein anderes Mittel für Gott gebe, zu wissen, welches bestimmt der Fall sein werde, als eine objective Wahrheit unabhängig von Gott. In welche Mißhelligkeiten man mit dieser Behauptung kommt, davon sogleich. Halten wir hier fest, daß eine Determination von einem der contradictorischen Gegensätze vorhanden sein muß, von woher immer sie komme, oder ich muß die objective Wahrheit verlassen, blos die logisch formale nehmen und sagen: wenn von zwei contradictorischen Gegensäßen Einer eintreten wird, dann kann natürlich nicht der andere eintreten. Damit habe ich die objective Wirklichkeit verlassen und bin ich aus der Frage, um die es sich handelt, herausgefallen; denn die Frage ist die nach der materialen also objectiven Wahrheit der contradictorischen Sätze; nicht aber handelt es sich um hypothetische und disjunctive Wahrheiten, wie in der letzten Fassung des Satzes „wenn rc.“ gegeben wird.

Die Determination des einen oder des anderen Gliedes des Gegensatzes ist aber nichts anderes, als die Setzung der Ursache für das Eintreten des Einen oder des Anderen. Wo keine Ursache, da auch keine Wirkung. Wird die determinirende Ursache nicht gesetzt, so tritt auch die Determination nicht ein. Wo aber diese Determination nicht vorhanden ist, da kann sie auch selbstverständlich nicht erkannt werden; denn: „de nihilo nil scitur.“ Es handelt sich aber, um das nochmals hervorzuheben, um die concrete Determination des Objects; die logisch formale Determination des contradictorischen Gegensatzes ist ein Abstractum, ein ideales Ding, das als solches, ohne seine Application auf das Object, als „entweder — oder“ ganz indeterminirt ist mit Rücksicht auf das con=

crete Substrat, in welchem das „entweder — oder" zu verwirklichen ist.

Wo soll nun, unabhängig von dem decretum divinum, diese Ursache der Determination liegen? Sie könnte nur liegen: 1) in der annoch indifferenten Sache selbst; 2) in einem anderweitigen Extraneum. Beides führt zu Absurditäten. Wenn Ersteres der Fall wäre, so wäre ipso facto destruirt, was supponirt wird: es handelt sich um ein annoch Indifferentes, nach zwei Seiten hin Flexibles d. h. also um das gerade Gegentheil von Determination. Wäre das supponirte Ding in seiner Natur determinirt zu dem Einen oder dem Anderen der fraglichen Gegensätze, so wäre sofort ein Nothwendiges gesucht statt eines Contingenten, nämlich mit Bezug auf den Effect. — Wird aber das Andere, nämlich die causa determinationis extranea angenommen, so folgt ein Doppeltes: 1) daß die Wahrheit der contradictorischen Gegensätze nicht resultire ex vi contradictionis — also die Frage wäre verlassen und wir haben gewonnen Spiel; 2) daß es etwas Determinirtes gebe ohne Gott, d. h. mit anderen Worten, daß es eine, unabhängig von Gott, absolut erste Ursache gebe, daß also Gott die prima causa sei und doch nicht sei. Darum sagt Thomas sehr präcis: „Illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in sua causa erat ut fieret; unde, sublatâ causâ, non est futurum illud. Sola autem causa prima est aeterna: unde non sequitur, quod ea, quae sunt, semper fuit verum, ea esse futura, *nisi quatenus* in causa sempiterna fuit, ut essent futura, *quae quidem causa est solus Deus*" (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 7. ad 3. cf. s. August. lib. 6. d. Gen. ad litt. c. 17.).

Der vorher bemerkte gewaltige logische Sprung, den

die Gegner machen rücksichtlich des Wissens Gottes, nämlich, daß Gott von Ewigkeit her den einen der contradictorischen Gegensätze als verwirklicht sieht, daß folglich einer derselben von Ewigkeit objectiv determinirt wahr sei ohne Gottes Wissen und unabhängig von Gottes Wissen, besteht darin, daß man „weil" in der gewöhnlichen Redensweise z. B. weil dieses oder jenes sein wird, deßhalb weiß es Gott, sonst wäre er nicht allwissend — in **causativem** Sinne nimmt, statt es in **illativem** Sinne zu nehmen. In illativem Sinne, nämlich als logische Schlußfolgerung, ist es allerdings richtig, daß, wenn Etwas sein wird, Gott dieses weiß (oder, wenn man will, voraus weiß); nicht aber ist das recht in causativem Sinne, nämlich insofern das objective Sein die Ursache wäre, daß Gott es wüßte.*) Gerade das Gegentheil ist vielmehr in causativem Sinne der Fall: „weil Gott dieses oder jenes weiß, deßhalb ist es," wie Augustinus lehrt: „universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit" (l. 15. de Trinit. c. 13.).**) Das ist die constante,

---

*) So Thomas Sa. th. p. 1. q. 14. a. 8. ad 1., wo er die Ausdrücke causa essendi und causa consequentiae braucht: „dicere: ideo praescire Deum aliqua, quia futura sunt, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescirit; **non tamen res futurae sunt causa, quod Deus sciat.**"

**) Gleicher Weise: „Iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset" 11. de Civ. c. 10. — „Deus facit futura ea praedestinando" tr. 68. in Joh. — Eben so Gregorius: „Quaecunque sunt, non ab aeternitate ejus ideo videntur, quia sunt, sed ideo

mit der größten Deutlichkeit und Schärfe von Thomas selbst an unzähligen Stellen ausgesprochene, von der ganzen Thomistischen Schule einstimmig und beständig als ihre nota characteristica gleichsam pro aris et focis vertheidigte Lehre, gegen welche die Gegner sich erheben. Ich will aber nicht auf's Feld der Theologie übergehen und nehme deßhalb einen weiteren blos philosophischen Text des engl. Lehrers aus 1. Periherm. lect. 13., wo es heißt: „considerandum est, quod, cum verum hoc significat, ut aliquid dicatur esse, quod est, hoc modo est aliquid verum, quo habet esse. Cum autem aliquid est in praesenti, habet esse in seipso et ideo vere potest dici de eo, quod est; sed quamdiu aliquid est futurum, nondum est in seipso; est autem aliqualiter in sua causa. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo, ut ex necessitate eveniat ex ea; unde *determinate* potest dici de eo quod erit. Alio modo aliquid est in sua causa, ut quae habet inclinationem ad suum effectum, quae tamen impediri potest; unde et hoc determinatum est in sua causa, sed mutabiliter; et sic de hoc vere dici potest, quod erit, sed non per omnimodam certitudinem. Tertio aliquid est in sua causa pure in potentia, quae etiam non est magis determinata ad unum, quam ad aliud: unde relinquitur, quod *nullo modo* potest de aliquo eorum determinate dici, quod sit futurum.“ Einen deutlicheren Text kann man nicht verlangen. Die Definition von futurum als dasjenige, „quod est determinatum in sua causa,“ ist hier klar gegeben, und der fundamentale Grund, warum

---

sunt, quia videntur“ l. 20. Moral. c. 23. — „Non existentia videndo creat, existentia videndo continet“ l. 32. c. 6. —

zukünftige Dinge „ante determinationem in causa“ gar nicht gewußt werden können ebenfalls, weil sie als solche noch gar keine „zukünftige“ sind, wie aus der Definition einleuchtet.

§. 129.

Die Gegner supponiren ganz willkührlich, daß, abgesehen von irgend welchem anderen Influx zur Determination, einer von den beiden contradictorischen Gegensätze ganz sicher als eventus futurus gesetzt werde. Statt also hypothetisch zu sagen: wenn überhaupt ein Effect in der Zukunft vorhanden sein wird, so kann von zwei contradictorischen Gegensätzen nur Einer wahr sein, — sagt man ohne weiteres: aus der an sich ganz indifferenten, nach zwei Seiten gleich flexiblen contingenten Ursache als solcher wird ganz sicher ein oder der andere Effekt hervorgehen. Das ist eine Supposition, die Thomas total und radical für unmöglich erklärt, es ist eine Supposition, die das völligste Absurdum ausspricht. Thomas lehrt an zahllosen Stellen nicht blos, sondern principiell ruht seine ganze Doctrin darauf: „nulla potentia reducit seipsam in actum.“ Jedes indifferens ad utrumlibet ist aber nichts Anderes, als ein solches potentiale. Also kann ein solches indifferens ad utrumlibet in keiner Weise sich selbst actualisiren. Wenn es nicht durch eine schon actualisirte Ursache determinirt wird, so wird es weder das Eine noch das Andere der Determination aus sich hervorbringen: „non magis ageret hoc, quam illud“ wiederholt Thomas an unzähligen Stellen (die Texte bei

der Lehre von der Freiheit in der Moral und von der göttl. Providenz in der Metaphysik. Wenn man auch nur den Terminus „indifferens“ faßt, um dessen Sinn es sich hier handelt, so steht die Nothwendigkeit dieser Schlußfolge fest: es ist hier von einem indifferens die Rede, das eben so gut so oder anders sein kann in Zukunft. Wie in aller soll also vielmehr das Eine, als das Andere des Gegensatzes als eintreffend supponirt werden? Daß kein Grund dazu vorhanden ist, wird eben mit dem indifferens ausgesagt. Man sagt also einmal: es ist ein Grund vorhanden (denn jeder Effect muß doch seine Ursache haben) und das andere Mal: es ist kein Grund vorhanden — und das sub eodem respectu sowohl mii Rücksicht auf die causa efficiens, als die causa formalis. Thomas lehrt: „Contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in se ipso secundum quod jam in actu est, et sic non consideratur ut *futurum*, sed ut *praesens, neque ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum;* et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus (auch der visio intellectiva), sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa, et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum (quia causa contingens se habet ad opposita), et sic contingens *non subditur alicni cognitioni* (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 13.). Ich empfele diesen hier citirten wahrhaft meisterhaften Artikel ganz, abermals und abermals, zu lesen und bemerke zu dessen Verständniß nur dieses: die Gegner wollen diesen Artikel für sich gebrauchen, weil Thomas in demselben sich auf die „praesentialitas omnium rerum corum Deo“ beruft, um das Wissen Gottes sicher

zu stellen. Dabei aber muß beachtet werden: Thomas beruft sich in diesem Artikel auf diese praesentialitas als auf den unmittelbaren und nächsten Grund für die Infallitilität seines Wissens. Wie diese praesentialitas **möglich** sei, darum handelte es sich hier nicht; das hatte er vorher schon gelehrt durch den besonderen Artikel: Scientia dei est causa rerum, sowie im Art. 5: „utrum cognoscat alia a se." *) Es beweiset dieser Einwand der Gegner, daß man dem Thomas eine sehr große Gedankenlosigkeit zuschreibt. Das Weitere anderswo.

Die Schlußfolgerung der Gegner: „die contradictorischen Sätze über das contingent Zuküuftige können nicht beide wahr und nicht beide falsch sein: also ist Einer determinate wahr, und der andere determinate falsch" leidet also an einem doppelten Fehler, nämlich 1. ist die Consequenz falsch; etwas Anderes ist es, sagen: zwei contradictorische Sätze können nicht zugleich wahr sein — etwas Anderes: einer derselben seie determinirt wahr. Dazu, daß beide nicht zugleich wahr seien, reicht hin, daß jeder Theil indifferent ist zu dem einen oder dem anderen Gegensatze; nicht aber wird erfordert, daß **dieser** Theil vielmehr, als **jener** der beiden wahr oder falsch sei; — 2. wird in der gegnerischen Schlußfolge die Hypothese supponirt: Einer der contradictorischen Theile muß aber ex vi causae contingentis, unabhängig von

*) Es handelt sich in diesem Artikel: 1) um die Infallibilität des Wissens 2) um die Verbindung zwischen dem infallibelen Wissen und der contingenten Thatsache. Dazu wurde die Antwort in ihren unmittelbaren Gründen gegeben. Daß aber Thomas seinen Artikel: „scientia Dei est causa rerum" nicht vergessen hatte, als er diesen Artikel 13. schrieb, beweist die Allegation jenes Artikels in diesem.

allen anderen Ursachen, nothwendig factisch werden. Diese Hypothese hat aber selbstverständlich mit dem contradictorischen Gegensatze als solchem nichts zu schaffen, gehört also gar nicht zur Schlußfolgerung; oder wenn er mit aufgenommen werden soll, so distinguire ich die Schlußfolge: also ist, mit Rücksicht auf diese andere determinirende Ursache der eine contradictorische Theil determinirt wahr oder falsch: **ja;** also ist ohne Rücksicht auf die andere determinirende Ursache der eine contradictorische Theil determinirt wahr oder falsch: **nein.**

§. 130.

Eine weitere fehlerhafte Schlußfolge der Gegner ist diese: „zwischen zwei contradictorischen Gegensätzen gibt es kein Mittelding: also muß nothwendig der eine Theil des Gegensatzes determinirt wahr, der andere falsch sein," (wo man also die Kraft darin sieht, daß es kein Mittel gebe, wie man vorher darauf den Nachdruck gelegt, daß sie nicht beide zugleich wahr oder falsch sein könnten). Es ist abermals die Schlußfolgerung zu leugnen. Dazu, daß es zwischen zwei contradictorischen Gegensätzen kein Mittel gibt, reicht vollständig hin, daß die beiden Gegensätze nicht zugleich wahr oder falsch sein können, nicht aber wird dazu erfordert, daß einer der Gegensätze determinirt wahr sei oder falsch; denn obgleich jeder indifferent ist rücksichtlich des Wahr oder Falsch sein Könnens, so so bleibt es doch immer wahr, daß sie nicht beide zugleich wahr oder falsch sein können. Kurz wäre also so zu distinguiren: zwischen zwei contradictorischen Sätzen gibt

es kein Mittel — per modum propositionis, ja; per modum indeterminationis, nein. Zwischen den Sätzen Petrus peccabit, Petrus non peccabit gibt es allerdings kein Mittel, insofern die Sätze als contradictorische genommen sich wechselseitig ausschließen; aber in Bezug auf das Ausschließende und Ausgeschlossene als determinirt Festgesetztes für diesen oder jenen Theil des Gegensatzes gibt es wohl ein Mittel, nämlich die potentia ad utrumlibet determinatum. Wollte man sagen, daß es zwischen futurum und non futurum so wenig ein medium geben könne, als zwischen esse und non esse: so ist die Parität zu leugnen, denn das esse und non esse gehört der Gegenwart an, von der wir hier gar nicht sprechen, weil sie, als der Nothwendigkeit verfallen, nicht hieher gehört.

Würde man, dieses zugegeben, daß nämlich zwischen esse und non esse kein medium sei, wohl aber zwischen futurum und non futurum, wie eben gesagt, dann weiterhin sagen: daß es wenigstens zwischen esse *nunc* futurum und non esse *nunc* futurum, kein Medium geben könne: so ist zu antworten, daß das „non esse futurum" äquivok ist; es kann in doppelter Weise verstanden werden, nämlich negative und privative; negative, insofern es noch nicht die determinatio ad esse in tempore sequenti hat; privative insofern es durch seine Ursachen schon aller Hoffnung zum sein beraubt ist und schon die Determination zum nichtsein erhalten hat. In ersterer Weise gibt es kein medium zwischen futurum und non futurum; wohl aber in zweiter Weise, nämlich das nondum futurum als indifferens, das determinirt werden kann zum zukünftigen Sein oder Nichtsein. Das nunc bezeichnet

aber eben schon die geschehene Resolution in der Determination für die Zukunft.

Endlich finden die Gegner Schwierigkeiten in Bezug auf das Böse, wenn die Thomistische Lehre festgehalten werden soll. Man schließt: Gott will nicht das Böse; also erkennt Gott das zukünftige Böse, unabhängig von seinem Decrete, blos in Kraft und Wahrheit der contradictorischen Wahrheit: erit aut non erit. Ohne abermals denselben Fehler der Consequenz hervorzuheben, wie vorher (denn es folgt gar nicht, daß das Mittel der Erkenntniß die Wahrheit des contradictorischen Gegensatzes sei, da ja die Wahrheit dieses Gegensatzes von der objectiven Entscheidung abhängt), so gebe ich die hier von den Thomisten gemachten Distinctionen, wodurch dieser anscheinende Knoten gelöst werden muß. Es gibt ein doppeltes Decret in Gott, das decretum (positivum) approbans für das zukünftige Gute, und das decretum permissivum für das Böse. Nur durch diese permissio Dei wird das Böse wirklich, und zwar genau nur in dem Maaße und Grade, als es Gott zuläßt. Dadurch erkennt Gott das zukünftige Böse gerade so wie das zukünftige Gute. Dann muß aber rücksichtlich der bösen Handlungen wieder unterschieden werden zwischen der actio physica oder der Substanz der Handlung einerseits, und zwischen dem, was eigentlich und allein Böse an der Handlung ist. Die Handlung als actio physica ist nicht böse, sondern gut („omnia quae sunt, bona sunt“ Th.); das Böse ist nichts Wirkliches. sondern ein Defect („malum non est causa efficiens, sed *deficiens*“ August). Wenn man nun sagt: Gott concurire zu den bösen Handlungen, wenn die Thomistische Abhängigkeit der Creatur von Gott gelehrt werde, so ist zu sagen mit der gemachten Distinction:

Gott concurrirt zu dem, was die physische Handlung ausmacht, ja; nicht aber zu dem, was in der physischen Handlung, die gut ist als solche, das eigentlich und allein Böse ist, — denn dieses läßt er blos zu (permittit — decretum permissivum).*) — Schließlich: Supponiren wir einmal, daß nicht jegliche Determination durch den göttlichen Willen, oder, was dasselbe ist durch das göttliche Decret als causa prima geschieht, sondern ohne dieses göttliche Decret, so folgen sofort die völligsten Absurda. Gott ist dann nicht die erste Ursache aller Dinge; es giebt Etwas außer ihm, was nicht von ihm, sondern von dem Gott abhängig ist; es gibt etwas der freien Determination Gottes Voraufgehendes, wornach sich Gott zu richten hat — Gott ist nicht frei. Entweder nämlich kann Gott die von Seite des Objects und unabhängig von ihm geschehene Determination umändern oder nicht. Wenn letzteres, dann haben wir das Fatum der Heiden; wenn ersteres, dann ist jene Determination in ipso termino aufgehoben, als der Bestätigung bedürfend und der Umänderung fähig, also eine determinatio anceps oder indifferens d. h. eine determinatum non determinatum, und man könnte von dieser Determination mit vollstem Rechte sagen, daß dieselbe die Rechnung ohne den Wirth gemacht habe.

Wollte man aber meinen, durch die göttliche Determination sei in gleicher Weise die Freiheit der Creatur

---

*) Uebrigens beachte man, daß der gemachte Einwand auch dann bleibt und folglich zu lösen ist, wenn von Seite Gottes blos der concursus simultaneus, nicht aber ein influxus praevius et praedeterminans, angenommen wird, wie die Ansicht der Gegner der Thomistischen Lehre will.

aufgehoben: so ist die Parität völlig zu leugnen, da das göttliche Einwirken das Wirken der Creatur nicht hindert, sondern gerade umgekehrt statuirt und vervollkommnet (gratia non destruit, sed elevat naturam, in Gleichem: influxus causae superioris non destruit, sed perficit causam secundam). Davon in der Moral und Metaphysik. — Ein Anderes ist's, wenn ein Höheres auf ein Niederes, und ein Anderes, wenn umgekehrt ein Niederes auf ein Höheres einwirkt.*)

Der höheren Logik

Dritter Abschnitt.

Von dem Syllogismus.

§. 131.

Die syllogistische Argumentation wird im speciellen Sinne discursus, das discursive Verfahren, genannt, weil hier, wegen des Ueberganges von Einem zum Andern

*) Die Gegner mögen unterdeß eine ernste Meditation über die Bitte „fiat voluntas tua!“ im Pater noster anstellen! —

durch ein Mittelglied oder durch Vermittelung, dieser Uebergang oder discursus prägnanter hervortritt und somit *κατ' ἐξοχήν* diesen Namen discursus sich vindicirt. Es ist im vorhergehenden Theile gezeigt worden, wie im weiteren, aber doch strengen Sinne, die zweite Operation des Intellects, im Gegensatze zur ersten als intellectuell intuitiven, die discursive genannt werden muß. Diese als gegnerisches Eintheilungsglied, hat dann zwei Species des Discursus oder der compositio et divisio, nämlich die immediate und die mediate, mit anderen Worten, die Enuntiation (judicium) und die Argumentation durch den Syllogismus. Somit ist dieses syllogistisch argumentirende discursive Verfahren die **dritte** Operation des Intellects.

Wie in den vorhergehenden beiden Abschnitten der Logik, so muß auch hier die prioristische (formale) und posterioristische (materiale oder sachliche) Seite unterschieden werden (S. darüber die allgemeine Einleitung und §. 2). Während aber in den vorhergehenden beiden Abschnitten die prioristische Seite vorherrschend und weitläufiger genommen werden mußte, so wird hier die posterioristische Auffassung als vorwiegend erscheinen, da das Formale als das Leichtere hinreichend weitläufig in der niederen Logik gegeben worden ist. Doch soll Beides zur Sprache kommen, so zwar, daß im 1. Art. über „Wesenheit" (quid sit) die höhere Ergänzung des früher über die Form des Syllogismus Gesagten gegeben wird; im 2. und 3. Art. aber über Eintheilung und Proprietäten (quotuplex et proprietates) das Sachliche vorherrschen wird.*)

---

*) Man wird nach dem hier über die prioristische und posterio-

Von der Argumentation, als dem Culminations- und Centralpuncte der Logik, gilt in ganz besonderer Weise das, was ich §. 3. S. 22 von der Logik überhaupt gesagt habe. Unsere Wissenschaft wird sich nie und nimmer retten, als nur durch die Rückkehr zum Rigor der Demonstration. Der Rigorismus kann in dieser Materie nie zu groß sein. Die größte Scrupulosität ist hier eine eben so große Tugend. Weil die Alten hier rigoristisch und scrupulös waren, deshalb haben ihre Schriften unvergänglichen Werth. Will man sie besiegen und cassiren, so geht das nur durch dasselbe Mittel, welches sie gebraucht haben, durch die logische Strenge der Argumentation: man weise ihnen die Fehler ihrer Demonstration nach! Alles Prahlen mit noch so herrlichen Ideen sind Luftstreiche, die nimmer treffen werden; sie können und müssen bei den logisch argumentirenden Alten, weil diese außer Schußweite stehen, nur ein mitleidiges Lächeln erregen: Die Neuern mögen noch so viel schreien gegen den Hemmschuh der logischen **Formeln**, in welche sie sich nicht wollen festigen lassen: wohl, der Abgrund, in den sie selbst, ohne diese starren Formeln, köpflings und jählings immer von Neuem hineinpurzeln, wird das unantastbare argumentum ad hominem für die Nothwendigkeit jenes Hemmschuhes abgeben. Er wird aber nicht minder Zeugniß geben, daß, wie jene sogenannten starren

ristische Fassung derselben Sache sich von selbst die Bemerkung herausgefunden haben, daß man ganz wohl die gesammte Logik in zwei Haupttheile scheiden könne, nämlich I. Th. über das Formale (d. i. Prioristische) II. Th. über das Materiale (d. i. Posterioristische). Daher bei Aristoteles die Eintheilung in libri Priorum und Posteriorum.

Formeln ein kostbarer Hemmschuh sind, wenn's Berg herunter geht, dieselben eben so viele feste Anhaltspuncte und sichere Fußsteige sind, wenn's Berg herauf geht d. h. wenn in die Region der hohen, idealen Dinge hineingestiegen werden muß. Das Alles freilich unter der Voraussetzung, daß wir einmal zunächst zum Gehen (discursiven Erkenntniß) geschaffen sind. Freilich ist's eine trockene Sache um die Logik, wie es gewiß eine langweilige Sache für den Krieger ist, wenn er sich selbst das Schwert, welches zu schwingen sein Beruf ist, erst selbst als Schmiedemeister fertigen soll. Aber die Nothwendigkeit, obschon verschieden von dem Nützlichen und Angenehmen, kann sich diesem gegenüber doch eben ihrer Nothwendigkeit rühmen!

Erster Artikel.

Wesenheit, besonders in genetischer Hinsicht.

§. 132.

In der niederen Logik ist das Wesen der Argumentation in der Definition angegeben, welche lautet: oratio, in qua, uno dato, sequitur aliud, oder: oratio, in qua, quibusdam positis, alterum quid a positis necesse est contingere (Aristot.). Das „uno dato" und „quibusdam datis" bezeichnet dasselbe: Ersteres mit Rücksicht besonders auf die argumentatio im Allgemeinen, Letzteres auf den Syllogismus im Besonderen. In Ersterem werden

die beiden Prämissen als Einheit, nämlich als das Antecedens, gefaßt, während im Zweiten das einheitliche Antecedens in seinen distincten Prämissen ausgedrückt wird. Daß aber „oratio“ und nicht „orationes“ gesagt wird, rührt her von der Einheit der ganzen Operation, wie sich herausstellen wird.*)

In dem vorhergehenden Abschnitte der höheren Logik ist im §§. 113 und 114 das Wesen der discursiven Denkthätigkeit dargelegt. Die Unterscheidung zwischen dem discursus successionis (der nur im uneigentlichen Sinne discursus genannt wird) und dem discursus causalitatis, als dem discursus im stricten Sinne, so wie die Unterscheidung zwischen der doppelten zweiten Thä-

---

*) Alb. M. Tom. I. p. 294. sagt darüber: „Syllogismus dicitur oratio et non orationes: quia quamvis in syllogismo ponantur duae propositiones, quae sunt orationes et non oratio (ob der dritte Satz, der Schlußsatz, wesentlich ist, darüber weiter unten), tamen prout in syllogismo ponuntur, non ponuntur ut orationes, sed ut oratio propter tres causas. Quarum prima et potissima est, quia uniuntur in medio unienti extremitates in omni figura, et quae sunt unita in formali principio, non sunt principaliter multa, sed potius simpliciter unum, materialiter autem et secundum aliquid multa. Secunda causa est, quia minor ut restringens majorem in syllogismo ponitur. Quod autem restringit et coarctat aliud, non cadit cum eo in numerum; et sic iterum ambae propositiones coarctantur ad unum. Tertia causa est, quia ambae praemissae referuntur ad unam orationem, quae est conclusio; et quae in uno fine uniuntur, non simpliciter sunt diversa, sed relata ad unum finem: et ideo syllogismus congruentius dicitur oratio, quam orationes, praecipue quia syllogismus est unum ordine ad unum, et ideo, quae componunt ipsum, ordine ad ipsum et ad unum sunt unum.“

tigkeit des Intellects, nämlich der compositio et divisio immediata und der compositio et divisio mediata, welche letztere die eigentlichst discursive Denkbewegung ist, von der wir hier reden wollen, diese Unterscheidungen, sage ich, können uns rücksichtlich der Terminologie und scharfen Fassung der Sache durch die Alten keine Ungewißheit oder Unklarheit mehr übrig lassen. Wenn also Thomas das eine Mal sagt: „operatio intellectus est duplex" und das andere Mal „operatio intellectus est *triplex*," so fügt er weder der Aristotelischen zweitheiligen Eintheilung etwas hinzu, noch auch widerspricht er sich; sondern er drückt ein und dieselbe Sache das eine Mal nur generisch, das andere Mal aber specifisch aus. So sagte ich früher; das genügte. Fügen wir denn jetzt ein Weiteres hinzu, als Erklärung zu der Anm. im Suppl. zum I. Bd. §. 37. S. 426. Es könnte nämlich Schwierigkeiten verursachen, daß, wie der Text der citirten Anmerkung besagt, Thomas einmal die zwei ersten Operationen, wenn drei gezählt werden, dem intellectus als solchen zuschreibt, die dritte aber der ratio; daß dagegen Thomas das andere Mal die zweite Operation, wenn im Ganzen nur zwei gezählt werden, nicht dem Intellect als solchen, sondern der ratio als discursiver Thätigkeit zuschreibt (cf. Sa. th. p. 1. q. 58. a. 3. & 4. nämlich „angeli non intelligunt discurrendo" und „non intelligunt componendo et dividendo" und werden deßhalb nicht „rationales," sondern „*intellectuales* naturae" genannt; die Texte sind im vorhergehenden Abschnitte §. 112. mitgetheilt). Ueberdies sagt man promiscue: operationes *intellectus* sunt tres, wie operationes *intellectus* sunt duae, und endlich: operationes seu actus rationis sunt tres. Und, um die scheinbare Unbestimmt-

heit noch größer zu machen, Thomas sagt in dem so eben citirten Texte (Suppl. S. 427): „quod duo primi actus sunt rationis, secundum quod ratio est intellectus quidam.“ Wohin gehört also die zweite Operation der Logik? Gehört sie dem Intellecte, oder der ratio an? Gehört sie zur intuitiven oder discursiven Thätigkeit? Die Beantwortung dieser Frage wird uns besonders förderlich sein zur tieferen Fassung des Wesens der gegenwärtig zu behandelnden dritten Operation, weil wir dadurch diese Operation in radice & origine, also in ihren Generationsprincipien, erfassen.

§. 133.

Beachten wir zuvörderst, daß der intellectus und die ratio nicht zwei verschiedene Potenzen sind. Thomas lehrt: „Respondeo dicendum, quod *ratio* et *intellectus* in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. *Intelligere* enim est simpliciter veritatem intelligibilem *apprehendere; ratiocinari* autem est *procedere de uno intellecto ad aliud,* ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et *absque discursu* veritatem rerum apprehendunt... Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo *de uno ad aliud*,.. et ideo *rationales* dicuntur. Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut *moveri* ad

quiescere, vel *aquirere* ad *habere*, quorum unum est *perfecti*, aliud autem *imperfecti*. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur (man merke sich diesen wichtigen Satz), inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis *) vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem, quod *quiescere* et *moveri* non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus; quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus" (Sa. th. p. 1. q. 79. a. 8.). Dasselbe besagt folgender kurze Text, der den Gegensatz treffend hervorhebt zwischen ratio und intellectus: „etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu" (Sa. th. 2. 2. q. 49. a. 5. ad 3). Die Folge dieser intima penetratio veritatis ist eben die quies, von der im vorhergehenden Texte die Rede war. Diese Fassung des Wortes Intellect ist natürlich, denn: „nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat; dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva oc-

---

*) Alii: acquisitionis: bleibt sich gleich.

cupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*" (Sa. th. p. 2. q. 8. a. 1.). Im stricten Sinne wird mithin das Wort intellectus gebraucht, wenn von der **völligen** Erkenntniß die Rede ist d. h. von einer Erkenntniß, die, wenn auch mit Rücksicht auf ein noch höheres, tieferes, absolutes Durchdringen (comprehendere im allerstrictesten Sinne, wie es blos Gott eigen ist) nur eine relative ist, doch bis zur Wesenheit vordringt und in der klaren Erkenntniß der Wesenheit ruht. Der Grund aber für diese Erkenntniß liegt dann in der Klarheit und Evidenz der erfaßten Sache selbst. Diese Klarheit und Evidenz wird uns gegeben in den Principien. Wegen dieser Klarheit und Evidenz muß der Intellect den Principien zustimmen und kann nicht nicht sehen wollen: „intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis" (Sa. th. p. 1. q. 62. a. 8. ad 2). Kommt es aber nicht darauf an, diese specifische Erkenntniß hervorzuheben, so braucht man im weiteren, weniger stricten Sinne, das Wort Intellect für jede der geistigen Natur eigene Erkenntniß, im Gegensatze zur nicht intelligenten oder irrationalen Creatur. Gleicher Weise verhält es sich mit dem Worte ratio. Ist von der specifischen Bedeutung des Wortes die Rede, so ist die oben gegebene, von der inquisitio und dem discursus, also von einer durch einen Grund (per rationem) vermittelten Erkenntniß hergenommene Bedeutung die stricte. Im weiteren Sinne braucht man dann aber dasselbe Wort, um überhaupt die geistige Erkenntniß gegenüber der unvernünftigen oder irrationalen Creatur zu bezeichnen, und in sofern wird selbst Gott rational genannt: „Deus potest dici rationalis naturae,

secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter *intelligibilem naturam*" (Sa. th. p. 1, q. 29. a. 3. ad 4.). Daß beide Wörter also in weiterem und engerem Sinne genommen und so rationale und intellectuale gewöhnlich promiscue gebraucht werden, kann nicht verwirren, wenn nur die stricten Bedeutungen fixirt und da, wo es Noth thut, der specifische Ausdruck gebraucht wird, insofern nicht aus dem Zusammenhange eine etwaige Verwechselung erklärbar ist. Wie von einer immensen Anzahl anderer Begriffe, so mußte also Thomas auch von dem Intellecte sagen: „nomen intellectus dupliciter accipi potest." Ich füge noch einen erklärenden Text des englischen Meisters hinzu,*) der so geartet ist, daß er das hier Gesagte und noch zu Sagende mit dem vorhergehenden Abschnitte über die zweite Operation des des Intellects in Verbindung bringt: „Respondeo dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc, quod intima rei cognoscit; est enim *intelligere* quasi *intus legere*. Sensus enim et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit. Sed ulterius intellectus ex essentiis rerum comprehensis *diversimode negotiatur ratiocinundo et inquirendo*. Nomen ergo intellectus *dupliciter* accipi potest. Uno modo, secundum quod se habet ad hoc tantum, a quo primo nomen impositum fuit, et sic di-

*) Und das deßhalb, weil bei unseren deutschen Philosophen der Streit über den Gebrauch von „Vernunft" und „Verstand" noch immer nicht beendigt sein will. Der Eine nennt Verstand, was der Andere Vernunft genannt wissen will und umgekehrt. Mir scheint es zweifellos, daß „Vernunft" für Intellect und „Verstand" für ratio gebraucht werden muß.

cimur proprie intelligere, cum apprehendimus quiditates rerum vel cum intelligimus illa, quae statim nota sunt intellectui notis rerum quiditatibus, sicut sunt prima principia, quae cognoscimus, cum terminos cognoscimus: unde et intellectus *habitus principiorum* dicitur. Quiditas autem rei est proprie objectum intellectur. Unde sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo *quod quid est*, ut dicitur in 3. de Anima 36.*) Sed tamen per accidens potest ibi falsitas accidere, inquantum videllicet intellectus falso componit et dividit: quod contingit dupliciter, vel inquantum definitionem unius attribuit alteri, ut si animal rationale mortale conciperet quasi definitionem asini; vel inquantum conjungit partes definitionis ad invicem, quae conjungi non possunt, ut si conciperet quasi definitionem asini animal irrationale immortale; haec (nämlich propositio) enim est falsa: aliquod animal irrationale est immortale. Et sic patet, quod definitio non potest esse falsa, nisi in quantum implicat affirmationem falsam. Hic autem duplex modus tangitur in 5. Metaph. tect. 34. Similiter nec in primis principiis nullo modo decipitur. Unde patet, quod si intellectus accipiatur secundum illam actionem, a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu

---

*) Das Alles stimmt mit unserem Worte „Vernunft“ von vernehmen = innerlich wahrnehmen, wobei der Begriff des ruhenden Schauens vorherrscht, nicht aber der des Gründe suchenden Bewegens durch den Verstand. Verstehen = auseinander stehen oder auseinanderstellen = erklären Eins durch's Andere = Gründe angeben und in Gründen eingestehen. Die discursive Bewegung ist also die des Vorstandes.

falsitas. — Alio modo potest accipi intellectus *communiter*, secundum quod ad omnes operationes se extendit et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem; et sic in intellectu est falsitas, nunquam tamen si recte fiat resolutio in prima principia" (Th. q. 1. de Verit. a. 12.).

§. 134.

Hiemit können wir zu der distincten Fixirung der drei Erkenntnißoperationen (Begriff, Urtheil, Schluß) im Verhältniß zu der doppelten Fassung des Einen Erkenntnißvermögens (intellectus, ratio-Vernunft, Verstand) übergehen. Nach dem Satze: „denominatio fit a potiori" ist auch hier von den Alten mit Recht verfahren worden. Diejenige Kenntnißnahme, welche wegen Unmittelbarkeit, Klarheit, Evidenz und directen Präsenz des Objects den Character der intuitiven Erkenntniß trägt, gehört dem Intellecte in seiner specifischen Bedeutung, an. (Siehe S. 207.) Die Wahrheiten, worauf sich diese Erkenntniß bezieht, sind also vor Allem die obersten Principien, die nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst evident sind. Sei es nun, daß diese Principien Einer oder verschiedenen Gattungen angehören, das bleibt sich gleich, rücksichtlich der Evidenz, die eben den Principien eignet. Factisch bieten sich uns aber zwei Gattungen von Erkenntnißoperationen, nämlich die simplex apprehensio und das judicium, mit dem der ganze Erkenntnißproceß abgeschlossen ist. Denn auch die Argumentation geht über den Satz nicht hinaus. In jedem dieser beiden

genera muß ein oberstes Princip herrschen („in utroque opportet esse aliquod primum“ Th. 4. Metaph. l. 6. S. m. „Schule ꝛc.“ V. Bd. S. 36), das durch sich selbst evident intuitiv erkannt wird. Sehen wir also bei der zweiten Operation, dem Urtheile, ab von der Verwickelung, welche bei demselben eintreten kann rücksichtlich seiner Entstehung und Begründung, sehen wir vielmehr auf die selbsteigene Evidenz in demselben, so gehört insofern die zweite Operation dem Intellecte an und Thomas sagt insofern mit Recht in dem citirten Text (1. Post. l. c,) „quod duo primi actus sunt ipsius rationis, secundum quod ratio est *intellectus* quidam.“ Diejenige Kenntnißnahme dagegen, welche nicht durch sofort gegebene, unmittelbare, principielle Klarheit und Evidenz, sondern erst durch eine mehr oder weniger vermittelte Begründung, durch eine erst zu geschehende Fortbewegung der Erkenntnißfähigkeit von Einem Erkannten zum Anderen noch zu Erkennenden, geschieht, gehört der ratio (dem Verstande) als dem Träger der discursiven Erkenntniß an. Vorzugsweise und am vollkommensten geschieht aber diese Vermittelung in der dritten Operation, dem Syllogismus, in welcher das Vermittelungsglied ein ganz selbstständiger dritter Terminus ist, das medium probationis. Das ist der discursus causalitatis, wie im vorigen Abschnitte mit Thomas gesagt worden, zum Unterschiede von dem discursus successionis tantum. Hier tritt die intuitive Erkenntniß vollends zurück; es herrscht vollends die vermittelte oder abstractive Erkenntniß. Deßhalb muß diese Operation *κατ᾽ ἐξοχήν* der ratio zugeschrieben werden. Da aber in der zweiten Operation auch schon ein gewisser discursus vorkommt, wenn auch in unvollkommener Weise, so gehört auch in sofern diese

zweite Operation ebenfalls zu der Operation der ratio. Die zweite Operation besteht nämlich in der Comparation oder Collation und in Folge deren in der Union zweier Begriffe. Insofern diese Union unmittelbar, ohne Mittelglied, geschieht, und auf unmittelbarer selbsteigener Evidenz der Begriffe beruht, wird sie, rücksichtlich ihrer höheren Evidenz, zu der intellectuellen Thätigkeit gezogen; aber insofern doch eine Comparation, also insofern doch immerhin eine etwaige **Vermittelung** der zu erlangenden Evidenz, Statt findet, gehört sie mit zu der discursiven Thätigkeit der ratio. Diese Vermittelung kann die mediatio comparativa seu *collativa* genannt werden, während die syllogistische Vermittelung eine mediatio *illativa* ist.

Daraus sieht man, wie die zweite Operation, wenn wir die Vermittelung, d. h. die Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit des Erkennens fassen, gerade in der Mitte steht zwischen der perceptiven des Intellects und der demonstrativen der ratio; daß die zweite Operation von doppelter Seite betrachtet werden und so auch nach doppelter Seite hingezogen werden kann, nämlich: rücksichtlich der principiellen Evidenz gehört sie zur intellectuellen Thätigkeit; rücksichtlich aber der vorzunehmenden artificiösen Composition gehört sie zur rationalen Thätigkeit. Man beachte, daß ich gesagt: rücksichtlich der **principiellen** Evidenz; ich meine also principienhafte Urtheile, die nicht durch Demonstration erlangt werden, wie z. B. idem non potest simul esse et non esse; pars est minor toto — wobei die Distinction zu machen, welche ich bei der Lehre von den Principien (Erkenntnißtheorie) angegeben, nämlich die Distinction von primären und secundären Principien. In letzter Instanz nämlich und im strictesten Sinne giebt es in jedem Genus nur Ein Princip, auf

welches sich die secundären Principien stützen, also durch welches die secundären, wenn man will, demonstrirt werden. So auch verhält sich die Sache mit der Evidenz der Urtheile.

Nehmen wir also die generische Theilung der erkennenden Thätigkeit, so ist diese in der doppelten Operation von Perception und Composition (resp. Division) abgeschlossen. Dann erscheint die Composition (und Division) als artificiöser Erkenntnißmodus gegenüber der simplen Perception; dieses Artificiöse macht das Discursive aus, wie §. 117 im vorigen Abschnitte gesagt ist. Ueber diese Composition als solche geht keine Operation mehr hinaus. Es fragt sich nur, ob die Composition eine mehr oder weniger künstliche, mehr oder weniger vermittelte ist. Die mehr vermittelte ist die des Syllogismus, über den hinaus es keine noch mehr vermittelte gibt. Der Syllogismus bleibt aber, als species der Composition, innerhalb des Wesens der generischen Composition; er geschieht nur durch Urtheile und endet mit dem Urtheile, wie er mit einem Urtheile angefangen. Die artificiöse Composition gehört als solche, gegenüber der intuitiven Perception, der Verstandesthätigkeit (ratio) an, und zwar in der doppelten species der Composition, nämlich den directen und indirecten, der immediaten und mediaten, oder judicium und argumentatio s. ratiocinatio.

§. 135.

Nach dem Gesagten wird man den früher schon mitgetheilten Text des h. Thomas über das principielle, ge-

netische Verhältniß der drei Operationen zu einander besser zu würdigen wissen. „Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium: ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum“ (Sa. th. p. 1. q. 58. a. 4). Alles, was entsteht, entsteht aus **Principien**. Diese Principien enthalten also das, was aus ihnen entsteht, in sich, in welcher Weise immer dieses Enthaltensein beschaffen sein mag. Der generelle Obersatz des Syllogismus ist das Princip, aus dem der Conclusionssatz hervorgehen, also implicite in ihm eingeschlossen, mit ihm schon gesetzt sein muß. Daß das Hervorziehen der Conclusionen aus dem principiellen Satze nicht direct, sondern indirect, nicht immediat, sondern mediate, durch ein Mittelglied geschieht, ist mit Rücksicht auf das principielle Verhältniß der Conclusion zum Obersatze eine Sache per accidens und ändert jenes wesentliche principielle Verhältniß nicht. — In demselben Verhältnisse zu einander stehen die Glieder der Enuntiation, Subject und Prädicat: das erstere als **Princip**, das letztere als **Principiatum**. Mit dem Subjecte als Princip ist implicite das ihm convenirende Prädicat gesetzt, sei's der Wirklichkeit nach, sei's der Möglichkeit nach. Insofern die Composition beider nicht eine durch den Syllogismus erst zu vermittelnde ist, bedarf es blos der distincten Hervorhebung beider, um sofort zu erkennen, daß das Prädicat in dem Subjecte eingeschlossen, also mit ihm schon principiell gegeben ist. Auf den ersten Blick sollte man meinen, das gelte blos von analytischen Sätzen, in denen das Prädicat zur Wesenheit des Subjects gehört. Dem ist aber nicht so. Es gilt dasselbe suo modo auch von den synthetischen Sätzen, die blos contingente, also auf einem anderen Criterium

der Mehrheit beruhende Thatsachen sind. Oben habe ich nämlich gesagt: „sei's der Wirklichkeit, sei's der Möglichkeit nach." Die Contingenz des Prädicats liegt principiell in der Contingenz des Subjects. Die factische Wirklichkeit des Contingenten wird natürlich nicht demonstrirt. Das wäre eine Contradiction, wie denn die Kantschen „synthetischen Urtheile a priori" nichts anderes besagen, als eine contradictio in adjecto, nämlich ein „nothwendiges Contingentes," versteht sich hier sub eodem respectu. Die Perception des Contingenten erfordert ein von dem Nothwendigen verschiedenes specifisches Criterium. Wenn nun das Prädieat zum Subject sich contingent verhält, also Möglichkeit und Wirklichkeit sich scheiden, so ist das eine per accidens mit Rücksicht auf das principielle Verhältniß des Subjects zum Prädicat. Gehen wir aus dem Gebiet der analytischen Nothwendigkeit in das Gebiet der synthetischen Contingenz, so geschieht das Letztere eben sowohl im Subject, als im Prädicate; wir bewegen uns dann in einem anderen Criterium, dem nämlich der Experienz, und damit haben wir das Verhältniß von Prädicat und Subject eben als ein in einem andern Genus der Dinge modificirtes hingestellt, nicht aber den Satz umgestoßen, daß das Subject Princip ist bezüglich des von ihm auszusagenden Prädicats. Hiernach wird man die Fortsetzung des vorher citirten Textes richtig beurtheilen. Derselbe fährt also fort: „Si enim intellectus noster statim in suo principio viderit conclusionis veritatem,*) numquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. *Similiter* si intel-

---

*) Edit. Rom.: virtutem — bleibt sich gleich.

lectus statim in apprehensione quiditatis subjecti haberet notitiam de omnibus, quae *possunt* attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est.* Sic igitur patet, quod *ex eodem* provenit (d. h. daß es auf demselben Grunde beruht, aus demselben Princip hervorgeht), quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo (d. h. die dritte und zweite Operation vornimmt), ex hoc sc., quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere, quidquid in eo *virtute* continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est in art. praec.“ Auch den Schluß dieses Textes will ich nochmals hersetzen, weil es sehr darauf ankommt, den Unterschied zwischen der intuitiven und discursiven Erkenntniß zu fixiren: „Unde cum in Angelo sit lumen intellectuaele perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, relinquitur, quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo“ (l. c.).

Wie also alle Urtheile per analysin oder resolvendo reducirt werden müssen auf ein principielles, so auch müssen principielle Urtheile reducirt werden auf principielle Begriffe: Ich komme hierauf bald zurück, wenn gesagt wird: „omnis cognitio fit ex praeexistenti cognitione.“

§. 136.

Damit bin ich auf eine Sache gekommen, die, obwohl schon zu verschiedenen Malen bezeichnet, doch ganz

besonders scharf hervorgehoben werden muß und die ich deßhalb bis hieher als am geeigneten Ort aufbewahrt habe, ich meine den Unterschied zwischen dem **intuitiven** und **discursiven** Erkennen. Der annoch herrschende und neuerdings wieder ganz besonders hervorgetretene Streit in der deutschen Philosophie über logisches und dialectisches Verfahren besagt nichts Anderes: es ist der Streit über discursives und intuitives Verfahren, wenn anders das dialectische Vorgehen nicht als logisches, sondern dem logischen gegenüber verstanden werden soll, wie's in den neuen Schulen geschieht. Mit der richtigen Fassung und Festsetzung der beiden hier zu besprechenden Begriffe wird hoffentlich nicht wenig gewonnen sein für die wissenschaftliche Methode, consequent für die Wissenschaft selbst. Das Vage in den Ausdrücken ist das Mittel, wodurch man sich noch immer in gelehrtes Gewand hüllt, selbst wenn man Unsinn feil bietet.

Was das discursive Denken betrifft, so habe ich mich darüber hoffentlich hinreichend klar im Bisherigen ausgesprochen, namentlich im §. 117, wo besonders der discursus causalitatis zur Sprache gekommen ist. Der discursus successionis geht aber dem discursus causalitatis als das materiale Fundament voraus, („secundus discursus praesupponit primum“ Th. p. 1. q. 14. a. 7.) so daß also der formale Discurs, oder der Discurs im eigentlichen und stricten Sinne erst mit dem discursus causalitatis eintritt. Man kann den discursus successionis aber in doppelter Rücksicht fassen; entweder nämlich als bloßes Nacheinander, d. h. blos der **Zeit** nach, und dann ist er nicht unvereinbar mit dem intuitiven Erkennen, wie denn auch das sensitive Sehen (intuitus) nacheinander verschiedene Dinge, die in einer gewissen

Ordnung von Seite der Dinge selbst folgen, erkennt und zwar auch unum per aliud, ohne seinen Charakter als intuitives Wahrnehmen zu verlieren, weil das Erkenntnißlicht nicht wechselt im Uebergang von Einem zum Andern. Zweitens kann dieser discursus successionis schon selbst als Ursache des Erkennens genommen werden, so zwar, daß zwar noch kein anderes neues Erkenntnißmedium (nicht das tertium comparationis) hinzukommt, wohl aber so, daß die Scheidung selbst der zu erkennenden Begriffe die Ursache der Erkenntniß ist, wie wenn ich z. B. den Theil und das Ganze nur erkenne durch die separate, distincte Fassung beider und durch den wechselseitigen Vergleich (collatio) miteinander, nach welchem Vergleiche und durch welchen Vergleich dann sofort die Wahrheit einleuchtet. Diese Art des discursus successionis habe ich oben discursus collativus (oder comparativus) genannt zum Unterschiede von dem discursus illativus, wie solcher erst in der dritten Operation, in der eigentlichen Argumentation eintritt. Bei dieser dritten Art des Discurses tritt das neue Erkenntnißmedium distinct und separat hervor, während bei der zweiten Art des Discurses das neue Erkenntnißmedium nur eine distinctio rationis ist. Wir haben also drei Grade des Discursus:

1) den discursus purae successionis,
2) den discursus collativus,
3) den discursus illativus.

Die erstere Art des Discursus ist mit der Intuition vereinbar, also auch bei den intuitiv erkennenden Engeln möglich, wie Thomas lehrt; er ist nur im uneigentlichen Sinne ein discursus des Erkennens zu nennen, weil dadurch keine Modification in dem intuitiven Erkennen als

solchem Statt findet. Aber die zweite Art (das componere und dividere im Thomistischen Ausdruck) ist schon wirklich ein discursives Erkennen, weil ein von der ersten intuitiv geschehenen Perceptionserkenntniß verschiedenes, distinctes Erkenntnißmedium eintritt, als ein neues Licht, in welchem etwas Anderes gesehen wird, als in dem zuerst gebotenen Lichte für die intuitive Perception. Die dritte Art ist denn natürlich a fortiori die discursive Erkenntniß, weil in ganz besonderer Weise wiederum ein neues Licht oder Erkenntnißmedium genommen und gewonnen werden muß. Das Charakteristische dieser discursiven Erkenntniß liegt darin, daß nach der ersten Erkenntniß zur Erlangung einer zweiten Erkenntniß ein **neues Erkenntnißmedium** oder Licht gewonnen werden muß, in welchem das Eine als aus dem Andern resultirend oder formal vermittelt erkannt wird. Nennt man dieses ein „cognoscere unum *ex alio*,“ so muß dieses „ex“ richtig verstanden werden.*) Es soll das heißen,

---

*) Eben so verhält es sich mit der Präposition „per,“ worüber Thomas (1. Poster. l. 10. — q. 2. de Verit. a. 4. ad 6 & 9. Sa. th. p. 1. q. 14 a. 7. q. 58. a. 3) sagt: „cum particula **per** aliquando significat habitudinem causae **formalis**, aliquando **efficientis**, dupliciter potest unum cognosci per aliud: uno modo tanquam per causam et rationem formalem cognoscendi vel ex parte cogniti vel ex parte cognoscentis, et sic cognoscere unum per aliud non est discurrere; nam Deus cognoscit res creatas **per** aliud; ex parte quidem ipsarum rerum cognitarum per essentialia ipsarum, atque ideo per ea, per quae unaquaeque res ab alia distinguitur, — ex parte vero ipsius cognoscentis, per suam essentiam et ideam, tanquam per medium cognoscendi ex parte cognoscentis, et tamen nullo modo discurrit in intelligendo

daß ein nondum notum aus einem prius notum so erkannt wird, daß dieses prius notum die causa efficiens und formalis für das posterius notum wird, daß also in dem prius notum und durch dasselbe ein neues medium cognitionis gewonnen wird, wodurch das posterius notum seine vermittelte Beleuchtung empfängt. „Discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est, quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed *ex primo*“ (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 7.). Das Gesagte wird klarer hervortreten durch den Gegensatz des **intuitiven** Erkennens im folgenden §. Bemerken wir noch, daß das discursive Erkennen gewöhnlich das abstracte oder besser abstractive Erkennen genannt wird.

Alio modo tanquam per causam quodammodo **efficientem**, et hoc modo cognoscere unum per aliud est discurrere. Discursus enim exigit, ut unum cognitum sit causa cognitionis alterius ignoti, et ex eo moveatur quis ad aliquod ignotum cognoscendum, ut patet in omni scientia discursiva, in qua principia sunt quodam modo causa conclusionis.“ **Und ein anderes Mal** (8. de Verit.): „Dupliciter cognoscitur unum per aliud: uno modo tanquam per id, in quo cognoscitur aliud, et sic cognoscere unum per aliud non est discurrere; nam qui sic cognoscit unum per aliud, **uno motu** fertur in **utrumque** & consequenter sine motu et discursu. Alio modo tanquam per id, **ex quo** cognoscitur aliud, et hoc modo cognoscere unum per aliud est discurrere; nam qui sic cognoscit unum per aliud, **diverso motu** fertur in utrumque et primo movetur in unum, deinde in aliud, et ex hoc movetur in aliud, **quod est formaliter discurrere.**“

§. 137.

Die specifischen Differenzpunkte zwischen dem abstractiven (discursiven) und intuitiven Erkennen gibt man gewöhnlich so an:

1. Ex parte *causae*: während nämlich die abstractive nicht unmittelbar vom Objecte, sondern von den Species, (Bildern), die von den Objecten vorhanden sind, verursacht ist, wird die intuitive Erkenntniß von dem Objecte selbst producirt.

2. Ex parte *effectus*: die intuitive ist klarer, sicherer, als die abstractive, und zwar aus doppeltem Grunde, einmal wegen der bei der discursiven eintretenden Vermittelung; dann wegen der vorausgesetzten Schwäche des Intellects, der einer solchen Vermittelung bedarf.

3. Ex parte *ordinis:* die intuitive ist eher, als die abstractive. Jede Erkenntniß der discursiven Thätigkeit stützt sich zuletzt auf eine intuitive, wie unser ganzes Erkennen seinen Ursprung hat in dem intuitiven Wahrnehmen der externen Sinne.

4. Ex parte *subjecti:* die intuitive Erkenntniß kann in allen Potenzen, sowohl intellectiven, als sensitiven, Statt finden; die abstractive dagegen kann in den äußeren Sinnen nicht vorfallen.

5. Ex parte *objecti*, und das ist die Hauptdifferenz, die bei allen vorherangegebenen supponirt wird und von der ich §. 59. S. 207 gesprochen, nämlich die intuitive erfordert ein 1) objectum extra videntem existens und 2) ein objectum praesens, also „notitia, quae fertur in rem, prout existit in se ipsa,“ wie man sagt;

die abstractive dagegen erfordert ein objectum *absens*, oder, was dasselbe besagt, „est notitia, quae *non* fertur in rem, prout existit in se ipsa.“ Wenn also das Object dasselbe ist, so fügt die intuitive Erkenntniß nur die praesentia objecti als specifische Differenz hinzu.

Die drei ersten dieser Differenzen, obwohl sie gewöhnlich vorhanden, sind doch nicht derartig wesentlich nothwendig, als die zwei letzten. Gott kann, wie factische Beispiele uns zeigen, uns species intelligibiles einflößen, die uns Sachen repräsentiren abstractive in ihrer Wesenheit, bevor eine intuitive Kenntnißnahme vorausgeht, und er kann der abstractiven Erkenntniß eine nicht weniger große Sicherheit und Gewißheit gewähren, als der intuitiven. Doch davon, als von übernatürlich außergewöhnlichen Dingen, braucht hier nicht die Rede zu sein. Uebrigens bleiben die anderen zwei, nämlich die vierte und fünfte Differenz die vorzüglichsten, und von diesen beiden wieder die fünfte als Hauptdifferenz.

Wie und warum die Benennung „intuitiv" von dem sensitiven Sehen hergenommen worden, darüber siehe den „Supplementb. zum I. Bd. m. Schule 2c." §. 23. Daß in den äußeren Sinnen keine abstractive Wahrnehmung, d. h. eine Wahrnehmung eines nicht präsenten Objects, Statt finden könne, ergibt sich leicht; es wäre das eine Contradiction in sich selbst. Man kommt darin auch allgemein überein, obschon man von einander abweicht in Angabe der Gründe für diese Wahrheit. Die Operation der äußeren Sinne beginnt mit dem Empfang der species sensibilis; diese geht unmittelbar von dem Objecte aus, und in das Subject über durch physischen Contact. Das ist es eben, was man „experimental" nennt. Eine „Experienz" von einer abwesenden Sache

haben, ist aber ein Widerspruch, weil diese abwesende Sache, so lange sie abwesend ist, ein medium bedarf, wodurch sie wahrgenommen werde; so lange dieses fehlt, kann die Experienz nicht Statt finden, weil unsere Wahrnehmung die Sache selbst nicht berührt. Jedermann verbindet mit „Experienz" den Contakt mit der Sache selbst, also mit deren Präsenz. Beim Defect dieser Präsenz fehlte ja den äußeren Sinnen gerade das Object, konnten also nicht operiren.

Bei den inneren Sinnen ist die Sache anders, weil da das „Gedächtniß" als Vermittler eintritt und die inneren Sinne eben für die abwesenden Dinge gegeben sind.

Gehen wir also über zur Präsenz des Objects für die intellectuell intuitive Erkenntniß, die nichts anderes ist, als eine intellectuelle **Experienz**. Eine actuelle Experienz gibt es aber nur von gegenwärtigen Dingen, nicht von vergangenen und zukünftigen. So einig man über die Nothwendigkeit dieser Präsenz auch war, so entstand doch eine gewaltige Differenz zwischen den Thomisten und Nichtthomisten rücksichtlich eben dieser Präsenz. Es gibt nämlich eine doppelte Präsenz: die objective oder intentionale, und die physische oder reale. Die Thomisten lehren mit Thomas einstimmig die Nothwendigkeit der physischen oder realen Präsenz; die Gegner meinen, die objective oder intentionale genüge zur Intuition. (Man sehe über diese Streitfrage Billuart, tract. de Deo, diss. VI. art. III.). Es genügt uns hier die Nothwendigkeit der Präsenz, welche immer sie sein mag, und es fragt sich hier nur, ob die intuitive Erkenntniß des präsenten Objects in keinerlei Weise vermittelt sein darf, um den Unterschied

von der discursiven Erkenntniß festzuhalten. Bei der intuitiven Erkenntniß findet allerdings eine Vermittelung Statt, sowohl bei dem sensitiven, als intellectiven. Unsere sensitive Erkenntniß wird ja vermittelt durch die species oder imago sensibilis, die von dem objectiv wirklichen Dinge aufgenommen wird. Die Engel erkennen, „per species infusas." Gott selbst erkennt Alles „in sua essentia" oder „in se ipso, non in ipsis rebus." So Thomas. Es kommt also auf den specifischen Unterschied zwischen der intuitiven und discursiven Vermittelung an und den gibt Thomas sehr präcis, indem er lehrt: ein Anderes ist es: „cognoscere *in aliquo*" und ein Anderes „cognoscere *ex aliquo,*" wie der oben citirte Text über die discursive Erkenntniß besagt: „secundum non cognoscitur *in* primo, sed *ex* primo" (p. 1. q. 14. a. 7.) und: „discursiva cognitio attenditur (wird verstanden), secundum quod *ex* aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem, uno inspecto, *simul* aliud inspiciatur, *sicut in speculo* inspicitur simul imago rei et res, *non est propter hoc cognitio discursiva,* — et hoc modo cognoscunt Angeli res in Verbo" (p. 1. q. 58. a. 3. ad 1.). Deßhalb wiederholt Thomas immer die sehr bezeichnenden Worte: „angeli cognoscunt quidem compositionem et divisionem, sed non cognoscunt componendo et dividendo." Die intuitive Erkenntniß schließt nicht aus, daß von Seite des Objects Eins in dem Anderen erkannt wird, wie denn ja objectiv dieser Connex der Dinge selbst vorhanden ist; sie schließt nur die Identität das medium ein, worin erkannt wird, und schließt das zu diesem hinzukommende neue medium aus, wodurch die discursive Erkenntniß sich fortbewegt von dem prius

cognitum zu dem prius incognitum et posterius cognitum. Ein solches discursives medium ist die divisio, comparatio und compositio zweier distinct und intuitiv erkannten Terminen im Urtheile; und abermals ein solches neues medium ist das *tertium* comparationis in dem Schlusse. Das neue Licht, das in dem wechselseitigen Vergleiche aufgeht, ist die jedesmalige causa proxima der neu erlangten Erkenntniß und die erste intuitive Erkenntniß nun die causa remota, während die intuitive Erkenntniß in dieser ihrer Intuition sofort Alles durchschaut, was darin implicite eingeschlossen ist: „angeli (und so jede cognitio intuitiva) in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita, quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando (dasselbe gilt von der comparatio in judicando) ex causis in causata, et ex causatis in causas“ (p. 1. q. 58. a. 3. ad 2.). Das Gegentheil des discursiven Erkennens gründet sich auf die „debilitas intellectualis“ (Th.), auf die Unvollkommenheit des Intellects, die von der Potenz zum Acte, von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit fortschreitet. Soll dieses Fortschreiten kein willkührliches sein, um allerlei Phantasiebilder hervorzubringen, die mit der objectiven Wahrheit nichts zu schaffen haben, so wird selbstverständlich das sogenannte dialectische Vorschreiten ein logisches oder discursives. — Man nehme nun das herrliche Capitel 57. im 1. Buche der Sum. c. Gent. des engl. Meisters.

§. 138.

Auf Grund des bisher Gesagten wird man nun den bekannten wichtigen, weit und tiefgreifenden Satz der peripatetischen Schule verstehen und zu würdigen wissen: „omnis cognitio fit ex praeexistenti cognitione.“ Es ist das der berühmte Tractat „de praecognitis et praemissis,“ womit Aristoteles die libri Posteriorum anfängt: „omnis doctrina et omnis disciplina dianoëtica fit ex antecedente cognitione“ *) Die practische weitere Ausführung dieses Satzes lese man ebendaselbst, so wie bei Albertus M. Tom. 1. p. 517 und 655. Der Satz gilt nicht blos für die durch syllogistische Demonstration zu eruirende Schlußfolge, sondern er gilt überhaupt für die discursive Erkenntniß, sowohl rücksichtlich des principiellen Satzes als praecognitum für den vermittelten Schlußsatz, als auch rücksichtlich der Terminen des principiellen Satzes selbst, sowie endlich rücksichtlich der intellectuellen Kenntniß überhaupt mit Bezug auf die sensitive Kenntnißnahme. (Siehe den Text aus Cajetan im „Suppl. zum I. Bd. m. Schule," S. 426 und 427.) — Ich sage: der Satz gilt für die discursive Erkenntniß, nicht aber für die intuitive; damit soll gesagt sein, daß das „ex“ hier dieselbe Bedeutung haben soll, wie oben das discursive Erkennen als ein „cognoscere *ex* prius noto“ bezeichnet worden ist. Da nicht in infintum fortzugehen ist, um in

---

*) „*Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνωσεως*“ — *Ἀναλ. ὕστερ. Α.*

kein Absurdum zu verfallen, so ergibt sich von selbst, daß die erste Erkenntniß nicht eine discursive sein kann, sondern eine intuitive sein muß, wie immer und wo immer diese sich auch finden mag. Der Satz heißt also genauer und principiell so: omnis cognitio discursiva fit ex praeexistenti cognitione intuitiva. Daß diese erste Intuition für unsere intellectuelle Erkenntniß die Sinneserkenntniß ist, das ist im „Suppl. zum I. Bd. m. Sch." weitläufig besprochen worden. Hier möchte ich diesen Satz mit einem andern Satze in Verbindung bringen, der von gleicher Tragweite ist, weil er, nur in anderer Weise, dasselbe besagt, nämlich: „nulla potentia reducit se ipsam in actum" oder „omnis potentia praesupponit actum aliquem" (Th. passim), und dann die (Platonsche) Objection beseitigen, die hier einen Cirkel in der Erkenntniß befürchtet.

Der Satz „omnis potentia praesupponit actum aliquem" wird in der Metaphysik seine Erklärung finden. Uebrigens leuchtet sofort der Widerspruch ein, zu welchem die Leugnung des Satzes führt. Denn: „agere sequitur esse" (Th:); was handelt (agit), muß natürlich sein, um handeln zu können. Folglich: gerade und genau in dem Maße kann Etwas agiren, in welchem Maße es i st. Das „Sein" schlechtweg (simpliciter) ist aber das a c t u a l e Sein; das potentiale ist nur ein „Sein können," also ein „Sein secundum quid." Daß man diese rigoristische Schlußfolge nicht in Thomistischer Schärfe festgehalten hat, das hat die radicalste aller Streitfragen zur Folge gehabt, die je existirt haben, nämlich die über das Verhältniß der causa *secunda* zur causa *prima.* Das secundäre Sein der causa secunda (Creatur) ist nur ein Sein secundum quid mit Rücksicht auf Gott als das

Sein simpliciter. Wie das secundäre Sein in seinem **Sein** abhängt von dem primären Sein, so auch folgerichtig in seinem **Handeln**. („**Deus non solum est primum** ***ens***, **sed etiam primum** ***agens***“ **Th.**). Das secundäre Sein ist ein Sein theils im Act, theils in der Potenz; so auch sein Handeln. Das secundäre Sein, insofern es von der Potenz des Handelns zum Acte des Handelns übergeht, supponirt als secundäres Sein nicht blos eine Actualität in sich selbst, sondern diese supponirt stricte immer die vorausgehende Actualität und actualen Influx der primären Ursache, wie, beispielsweise, das in dem Saamen potentirt liegende Gewächs nie actual zum Vorschein kommen würde, ohne den actualen Influx eines höheren, schon actualisirten Seins, der sonnigen Wärme nämlich, die eminentiori modo das niedere Actuale in sich enthält und so das Potentiale zum Act bringt, freilich vermittelst secundärer Ursachen. Man sehe hierüber den „Supplementband zum I. Bd. m. Schule 2c.“ S. 216. Diese Lehre der peripatetischen Schule ist der radicalste und diametralste Gegensatz gegen die pantheistische Lehre der Neuzeit, wie sie besonders als Hegelianismus aufgetreten. In dieser letzteren Lehre entwickelt sich das Actuale aus der Potenz als solcher, das Sein aus dem Nichts, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen im strengsten Sinne der Worte, während im Gegentheil gelehrt werden muß, daß alle und jegliche Entwickelung, Vervollkommnung, Actualisirung das schon Entwickelte, schon Vollkommene, schon Actuale voraussetzt. Aber es versteht sich, daß diese Voraussetzung nicht in eodem genere geschehen kann; wenn das, dann wären wir in jenem fehlerhaften Cirkel, den ich hier besprechen wollte, obschon es kaum nöthig sein sollte, eine solche Absurdität

besprechen zu müssen. Das platonisch dialectische Gegenargument lautet nämlich bezüglich unseres Satzes: „omnis cognitio fit ex praeexistenti cognitione: also entweder wir kennen das, was wir suchen, oder wir kennen es nicht. Kennen wir es, so brauchen wir es nicht zu suchen; kennen wir es aber nicht, so werden wir es nicht finden, selbst wenn es vorhanden ist und auf der Hand liegt. Beispielsweise: wenn Jemand einen ihm unbekannten Menschen suchen wollte." So, meint man, wäre es mit der peripatetischen „praecognitio" beschaffen und man bewege sich also mit derselben im Kreise herum. — Die Antwort habe ich in der „Erkenntnißtheorie" mit der Distinction zwischen der cognitio in confuso und cognitio distincta gegeben, so wie damit, daß in der niedern Logik gesagt worden, man müsse die cognitio in confuso nicht mit einer cognitio obscura verwechseln, da sie doch eine clara, ja clarissima sein kann. Die Sache ist also diese: Die jeder Erkenntnißbewegung voraufgehende actuale Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß in confuso mit Rücksicht auf die nachfolgend zu erlangende cognitio distincta. Diese letztere Actualität ist also sofort im ersten Ansatz gefaßt, aber eben nur in confuso oder in radice. So also fällt Kenntniß und Nichtkenntniß wohl rücksichtlich desselben Gegenstandes, nicht aber sub eodem respectu zusammmmen und damit ist der circulus *vitiosus* vermieden. Daß aber nicht alle Cirkelbewegung eine fehlerhafte ist, werden wir im folgenden Artikel sehen (S. m. Sch. IV. Bd. §. 15.). Dabei beachte man wohl, daß die durch Inquisition und Demonstration erlangte Kenntniß eine andere ist, als die, von welcher die Inquisition und Demonstration ausgeht. Die erstere wird erlernt und gelehrt („addiscitur et ha-

bitur per disciplinam" Th.); die andere stellt sich naturgemäß und also naturnothwendig von selbst ein („quasi naturaliter venit" Th. cf. V. B. m. „Schule ꝛc."). Ohne diese ersten Principien, die jedem Menschen naturnothwendig sich aufdrängen, findet sich kein Intellect. Weitläufiger ist das im „Suppl. z. I. Bd." in der Lehre vom intellectus agens auseinandergesetzt worden, wohin ich hiemit verweise. Nur das sei hier noch besonders hervorgehoben (wie auch im „Suppl." weiter gezeigt), daß unser Intellect, dessen objectum proprium die Wesenheit der Dinge ist, gleich im ersten principiellsten Elemente (ens) den höchsten Schwung nimmt, indem der Begriff „Sein" nichts ist, als die Wirklichkeit (maxime formale). Die ganze Erkenntniß concentrit sich in der Erkenntniß des **Seins**, (wie am Schlusse des „Supplementbandes zum I. Bd. m. Schule ꝛc." gesagt worden: man sieht hier die Wichtigkeit des dort Gesagten). Der ganze Erkenntnißproceß geht vor sich in einer Circularbewegung, nämlich von der cognitio entis in confuso zu der cognitio distincta. Dieser Proceß in einer niederen Region des Seins (denn das objectum proprium für unseren Intellect ist das ens materiale) führt aber nothwendig in eine höhere Region des Seins, und zwar eines specifisch verschiedenen Seins, nichts desto weniger ist auch dieses letztere höhere Sein in confuso mitgefaßt in dem ersten Sein, wie denn Thomas lehrt: „*veritatem* esse est per se notum, non autem, *primam* veritatem esse" Sa. th. p. 1. q. 2. a. 1. ad 3. Und gleicher Weise: „cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum; . . . sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Pe-

trus veniens" (ibid. ad 1). Wie in dem ens in communi als dem zuerst Erkannten Alles eingeschlossen ist, das habe ich in dem „Supplem. zum I. Bd." weitläufig gezeigt. Man beachte hier schließlich: es gibt für unsere Erkenntniß zweierlei Wahrheiten: 1) veritates per se notae, (die aber im strengsten Zusammenhange stehen und ihre Einheit haben in der sensitiven Erkenntniß) und 2) veritates per alias notae. Die ersten sind die praecognita, die anderen sind die postcognita. „Omnis motus semper ac *immobili* procedit et ad aliquod *quietum* terminatur: Inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat" Sa. th. p. 1. q. 79. a. 8.

§. 139.

Nunmehr können wir, nach dieser genetischen Entwickelung des discursiven Denkprocesses, in entsprechender Weise das Wesen der Argumentation distinct fassen als diejenige discursive Erkenntnißoperation, welche, nicht blos durch Vergleich zweier Terminen oder Wahrheiten unter sich unmittelbar, sondern durch Vergleich zweier Terminen mit einem dritten sich fortbewegt zur Erkenntniß einer vorher unbekannten Wahrheit. Man wird sich aus der niederen Logik erinnern, daß wir gesagt, der Grundsatz, auf welchem der Syllogismus beruhe, sei: „Zwei Größen, die derselben

Dritten gleich sind, müssen auch unter sich gleich sein," welcher Satz unmittelbar auf dem principium contradictionis, dem höchsten Satze der Metaphysik, beruht. Der genannte Fundamentalsatz für diese dritte Denkoperation drückt also aus, daß eine Diversität und Identität vorhanden und daß die Diversität erkannt wird in der Identität. Nun erinnere man sich, daß wir bei der Prädication, also bei der zweiten Denkoperation, gelehrt haben, daß dieselbe ebenfalls auf einer Diversität und Identität beruht. Nicht minder haben wir bei der ersten Denkoperation, bei der Bildung der Begriffe oder Universalien, gesagt, daß dort eine Diversität und Identität herrscht, denn die Universalien sind einmal die singulären Dinge selbst oder mit ihnen identisch, und doch sind sie wieder in anderer Hinsicht davon verschieden. Man sieht also, daß ein und dasselbe Princip, das wir als principium identitatis diversarum rerum bezeichnen können, durch die ganze Logik geht und nur in verschiedener Weise bei jeder specifischen Denkoperation applicirt wird. Alle drei Denkoperationen als discursive beruhen auf einer Vermittelung, auf einem vermittelten Uebergange von Einem zum Anderen, „de noto ad ignotum," oder besser „*ex* notiori ad ignotum." Die vollkommenste oder, wenn man lieber will, vollständigste Vermittelung geschieht bei dieser dritten Operation, weil hier ein ganz neues selbstständiges Mittelglied genommen wird. Weniger vollkommen ist die Vermittelung bei der zweiten Operation, bei welcher die Vermittelung blos in der Comparation oder Collation besteht. Am allergeringsten ist die Vermittelung bei der ersten Operation, bei welcher nicht einmal eine Comparation, sondern blos ein Uebergang vom ma-

gis universale zum minus universale Statt findet*), so zwar, daß die allerersten Principien oder das allererste Princip (ens), in welchem und durch welches Alles erkannt wird, sich durch seine Unmittelbarkeit an die intuitive Erkenntniß anschließt. „Omnis motus semper ab *immobili* procedit et ad aliquod *quietum* terminatur“ etc. s. den Text am Schlusse des vorigen §.

§. 140.

In dem vorhergehenden §. ist das Wesen des Syllogismus in radice, und zwar nicht bloß proxime materialiter, sondern auch formaliter (die compositio selbst) hervorgehoben; aber doch ist dieses formaliter noch nicht distincte und perfecte angegeben. Es fragt sich also: worin besteht ultimatim formaliter oder formalissime das Wesen des Syllogismus? Oder: worin hat die Operation des Syllogismus sein ultimum complementum formale? Aus der Definition des Syllogismus als „discursus, in quo ex connexione praemissarum infertur et manifestatur conclusio“ meinten Einige folgern zu müssen, daß das Wesen des Syllogismus nicht blos die praemissae inferentes, sondern auch die conclusio illata distinct einschließe, weil der Discurs nicht sistirt in den Prämissen, sondern in der Conclusion, so daß also, so lange die Conclusion nicht gezogen worden, der Dis-

*) Man denke daran: „ens est primum cognitum“ — „universale est magis notum“ — „omnis cognitio fit per additionem ad ens s. per determinationem entis.“

curs in suspenso oder incomplet bleibe. Die Completirung des Syllogismus geschieht nach dieser Ansicht durch die Conclusion. Andere dagegen meinten: weil die Conclusion als eine res illata et manifestata per discursum ist, so seie die Conclusion wohl als effectus syllogismi, nicht aber als essentia zu fassen.*) Sie sagen: das Wesen des Syllogismus ist, daß er ein in einem specifischen Modus (nämlich per membrum intermedium) geschehende „oratio manifestativa ignoti sei“ in welcher Fassung das Gemeinschaftliche mit den übrigen modi sciendi, so wie seine Differenz gegeben ist: also bestehe sein Wesen in der ratio (certo modo) *manifestativi*, nicht aber in der ratio *manifestati*. Die Conclusion ist aber das manifestatum, nicht das manifestativum. Die dritte Ansicht endlich geht dahin, daß das formale Wesen des Syllogismus in der Bewegung selbst, in der Illation bestehe, nicht aber weder in den Prämissen, noch in der Conclusion, obschon dieses Alles materialiter und gleichsam in obliquo mit eingeschlossen sei.

Die vermittelnde Antwort nehme ich aus einem der berühmtesten Commentatoren des englischen Meisters, aus Johannes a. s. Th. (q. 8. de consequent. a. 3.), der mir das Richtige getroffen zu haben scheint. Er sagt: „Verius tamen videtur *syllogismum in suo essentiali conceptu dicere orationem compositam ex antecedente et consequente ipsâque illatione seu consequentia.*“ Die weitere Exposition und Begründung dieser Ansicht ist für

---

*) So sagt selbst Albert. M. zur Erklärung der Definition des Aristoteles: „propositiones, quae ad probandum vel declarandum inducuntur, non sunt **intra** syllogismum, sed **extra** substantiam ipsius.“ Tom. I. p. 294. (l, I. Prior.).

die neueren gar zu werthvoll, und für die Alten gar zu ehrenvoll, als daß ich sie nicht vollständig hersetzen sollte. Der genannte Commentator fährt also fort: „Itaque et habet vim illativam, quae est in praemissis, et habet rem illatam in consequente, et habet ipsam illationem, quae *passive* sumpta est in consequente illato, *active* autem in praemissis inferentibus; atque ita est quasi organicum instrumentum, quod constat ex parte movente et ex parte mota, sicut in viventibus. Constat enim, quod ipsae praemissae sunt motivum et ratio cognoscendi conclusionem. Unde ad rationem syllogismi, quo tanquam instrumento fit ista cognitio conclusionis, necessario et essentialiter requiruntur praemissae; similiter ipsa conclusio est objectum cognitum; ad hoc enim tendit syllogismus, ut conclusionem cognoscât per illationem. Cognitio autem non respicit in obliquo et materialiter, sed *formalissime* suum objectum. Unde non potest consistere syllogismus in solo ipso motu seu illatione, secundum quod praecise illatio sumitur passive, pro eo quod sequitur passive ex alio; sic enim solum invenitur in ipso consequente illato; et cum in aliquo syllogismo admittimus praemissas & nequamus consequentiam, non negamus totum syllogismum, sed solum illationem et deductionem passivam ejus quod sequitur; ergo signum est, totum syllogismum non supponere pro illatione passive accepta, sed pro illo composito ex inferente et illato, in quo invenitur plena et adaequata illatio seu consequentia active et passive sumta, *sicut* motus, licet passive solum sit in passo, tamen, in quantum actio, dimanat ab agente et respicit illud; et sic complete et adaequate respicit agens & patiens; sed tamen dificit exemplum in hoc, quod syllogismus non

est ipse motus, sed instrumentum, quo intellectus movetur de uno ad aliud cognoscendum; unde debet includere partem moventem, quae sunt praemissae, et partem motum, quae est objectum illatum seu conclusio.

Unde rationem *primae* sententiae admittimus, quae ita concludit conclusionem, ut non excludat praemissas. Ad *secundam* vero dicimus, quod conclusio est effectus syllogismi, non quidam totius syllogismi, sed partis illius, sicut in viventibus pars mota est effectus ipsius viventis, in quantum mota ratione partis moventis, includit tamen adaequate et complete ipsum totum constans ex parte movente et ex parte mota: sic syllogismus in sua essentia adaequate et complete includit illuminans et illuminatum, manifestivum et manifestatum tanquam partes; unde de essentia consequentiae et argumeniationis sit, esse manifestativum alicujus ignoti, tamen ipsam ignotum, quod est conclusio, essentialiter includit, ut illatum, et manifestatum, et objectum rationis manifestativae."

Bringen wir das in diesem Texte Gesagte mit dem im vorhergehenden §. Gesagte in Verbindung, so wäre dasselbe in anderer Weise so zu begründen: der Syllogismus besteht wesentlich in derjenigen discursiven Operation, welche ein Unbekanntes finden will aus einem Bekannten durch Comparation mit einem Dritten (Bekannten). Die Intention, ein Unbekanntes zu finden, kann nur realisirt werden in der C o n c l u s i o n. Auf diese geht also wesentlich die Intention, und zwar auf die Realisirung der Conclusion. Ohne diese Realisirung der Intention ist die ganze Operation eine unvollendete Sache und zwar wesentlich unvollendet, weil diese causa finalis ein Untheilbares ist, wovon die ganze Operation

als medium abhängt. Sie gehört also so wesentlich zum Syllogismus, als der Zweck zur Constituirung eines Mittels, in ordine intentionis vor Allem. Und in ordine executionis wäre es sofort eine Destruction der ganzen Operation, wenn diese sistirte, ohne den Zweck zu setzen, da das nur durch Fallenlassen des Zwecks geschehen könnte: Eben so verhält es sich mit der consequentia oder dem Connex zwischen dem Antecedens und Consequens. Das Wissen (cognitio certa) oder die Demonstration bedingt so wesentlich diesen Connex in der Consequenz, als das Wissen wesentlich definirt werden muß als cognitio certa (per causas). Nicht anders endlich verhält es sich mit den Prämissen, die nichts anderes sind, als die drei mit einander zu vergleichenden Glieder. Man kann also sagen: der Syllogismus ist ein compositum artificiale, in dem die causa finalis (Conclusion), die causa materialis proxima (Comparation dreier Terminen), die causa formalis (Comparation durch Identität) mit ihrer wesentlichen Proprietät, der vis illativa (consequentia) und endlich das ganze Antecedens als causa efficiens mit Rücksicht auf das Consequens wesentlich in einander greifen und jede Ursache, in suo genere causae, wesentlich ist.

Jedoch können, wie Thamas lehrt, beide Ansichten, sowohl die, welche das Wesen des Syllogismus in den Prämissen allein, als die, welche die Conclusion mitaufnehmen will, wie Aristoteles selbst beide Definitionen hat, so mit einander vereinigt werden, daß gesagt wird: jede Definition fasse die Sache unter einem speciellen Gesichtspunkte: entweder unter dem Gesichtspunkte des „efficere scientiam“ und dann ist das Antecedens das Wesen — oder unter dem Gesichtspunkte des „quibusdam

positis contingit aliud“ und dann gehört das Consequens mit dazu.

Zweiter Artikel.

Vielheit.

§. 141.

Die dritte Operation des Intellects theilt sich, als Argumentation im Allgemeinen, generisch doppelt, nämlich in die Induction und den Syllogismus (oder Argumentation im engeren Sinne). Es sind das die zwei Bewegungen, die man sehr treffend bezeichnet mit den Ausdrücken motus per ascensum (Induction) und motus per descensum (Syllogismus). Wie, nach der Erkenntnißtheorie, der motus per ascensum, der von den singulären, concreten Dingen ausgeht und zu dem Universalen aufsteigt, dem motus per descensum, der von dem Universalen ausgeht und dann entweder im Universalen bleibt oder, wenn das subsumtum particulär ist, zu dem Particulären herabsteigt, vorausgehen muß als das principium cognitionis, ist in der Erkenntnißtheorie, in der niederen Logik, sowie im Supplement zum I. Bd. gezeigt worden. Eben so ist in der niederen Logik die Eintheilung der Induction in die inductio absoluta und relativa oder collectiva, je nachdem nämlich die Induction in **nothwendiger** oder **contingenter** Materie sich bewegt, weitläufig besprochen worden. Auch ist die Eintheilung

des Syllogismus, in prioristischer Hinsicht oder seiner formalen Seite nach, in seinen Figuren und Modus gegeben worden. Die Eintheilung des Syllogismus in posterioristischer Hinsicht oder von materialer Seite, nämlich in syllogismus demonstrativus (in nothwendiger Materie), opinativus oder probabilis (in probabler, contingenter Materie), sophisticus (in falscher, aber anscheinend wahrer Form und Materie) ist ebenfalls besprochen. Rücksichtlich der letztern Eintheilung wäre zu bemerken, daß der syllogismus sophisticus sich ebensowohl auf die Form, als auf die Materie gründen kann, ja nachdem die anscheinende Wahrheit ihren Defect entweder in einem Fehler gegen die formalen Regeln des Syllogismus, oder in äquivoken Ausdrücken rücksichtlich der Materie selbst verbirgt. — Das, was hier noch besonders zu besprechen ist, wäre nur noch die Eintheilung des syllogismus demonstrativus. Bei diesem ist nämlich die Eintheilung in demonstratio *propter quid* und demonstratio *quia*, sowie in die demonstratio a priori und a posteriori, woran sich die Besprechung der demonstratio *circularis* anreiht, von besonderer Bedeutung. Darüber im Folgenden.

§. 142.

Wenn ich sage: die Demonstration wird getheilt in die zwei Species, nämlich demonstratio propter quid und quia, so ist also für beide Glieder der Theilung der generische Begriff von Demonstration als „argumentatio, quâ ex praemissis *certis*, *necessariis* & *evidentibus* ra-

tiocinamur" für beide festgehalten. Dasselbe gilt, wenn die Demonstration wiederum getheilt wird in die dem. a priori und a posteriori. Die eine, wie die andere ist im strictesten Sinne eine Demonstration. Es fragt sich also nur, wie weit diese Demonstration in der einen und in der anderen geht, und wie dadurch der specifische Unterschied begründet wird, ob wirklich univoce oder blos analogice. Die Eintheilung in demonstratio propter quid et quia steht in innigster Verbindung mit den beiden Fragen: quid est? und an est? Ein Text des h. Thomas möge uns diese Frage erst in Verbindung bringen mit dem Satz des vorhergehenden Artikels: „omnis cognitio fit ex praecognitis." Thomas lehrt: (1. Posterior. lect. 2.): „Est sciendum, quod id, cujus scientia per demonstrationem quaeritur, est aliqua conclusio, in qua propria passio (die Proprietät im strengsten Sinne) de aliquo subjecto praedicatur; quae quidem conclusio infertur ex aliquibus principiis. Et quia cognitio *simplicium* praecedit cognitionem *compositorum*, necesse est, quod, antequam habeatur cognitio conclusionis, cognoscatur aliquo modo (nämlich in confuso) subjectum et passio. Et similiter opportet, quod cognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat. Horum autem trium, scil. passionis, subjecti & principii est *duplex modus praecognitionis*, sc. *quia est et quid est*. Ostensum est autem in 7. Metaph., quod complexa non definiuntur; hominis enim albi non est aliqua definitio, et multo minus enuntiationis alicujus. Unde cum principium (der Demonstration nämlich) sit enuntiatio quaedam, non potest praecognosci de ipso, *quia est*, sed *quia verum est* (das „quia" übersetze mit „daß"). De

passione potest quidem sciri, *quid est;* sed cum ejus quiditas pendeat ex subjecto, in quo est, scitur quidem de passione per demonstrationem tanquam conclusio illata, sed praecognoscitur de ea *quid est,* quantum ad significationem nominis; non enim potest sciri, an aliquid sit, nisi sciamus, quid nomen ejus significet. De subjecto autem non ostenditur in conclusione *quid sit*, et multo minus *an sit*. Unde opportet praecognoscere de eo *quit sit* et *an sit*, cum ex definitione ejus sumatur principium ad demonstrandum, passionem ei convenire." Die Metaphysik zeigt, gemäß diesem Texte, wie das Princip aller Demonstration die definitio subjecti ist, von dem die Wissenschaft handelt; daß dieser wissenschaftliche Proceß aber nur möglich ist durch eine allgemeine Wahrheit in Verbindung mit der definitio subjecti; daß also zur wissenschaftlichen Demonstration ein doppeltes Princip, das Universale (ideale Wahrheit) und das Particuläre (quiditas subjecti) concurriren müssen. Die Frage „quid sit" setzt aber voraus das „an sit." Sa. th. p. 1. q. 2. a. 2. ad 2: „quaestio *quid est* sequitur quaestionem an est." Dabei ist zu beachten, daß das „an sit" nicht präcise die actuale Existenz betrifft; denn diese kommt als superveniens zu der Essenz oder quiditas rei hinzu; sondern das „an sit" bezieht sich auch auf die Möglichkeit der Sache, nämlich ob keine Contradiction in der Sache vorhanden rücksichtlich der Wirklichkeit. Dem „an est" entspricht also das „quia est" (daß es ist). Mit einem Worte: die Frage „an sit" geht auf die **Sache**, nicht auf die **Ursache** (simpliciter *rem*, non causam et radicem) auf das quia est, nicht auf das quid und propter quid. Damit können wir auf die kurze Bezeichnung unserer Eintheilung in dem. prop-

ter quid und dem. quia übergehen. Ich habe diese beiden Fragen: an est? und quid est? deßhalb hier so distinct hervorheben wollen, weil man in neuerer Zeit vielfach Eins ins Andere hineinzieht und so die Sachen confundirt, wenn nicht gerade zu verwirrt, doch ohne Noth erschwert. Nur wußten die Alten sehr gut, daß mit dem „an est" auch freilich schon etwas von dem „quid est" erkannt ist, aber, weil nur Etwas d. h. nur unter Einem oder dem andern Gesichtspunkte (Wirklichkeit, Möglichkeit), deßhalb noch nicht das „quid est" im stricten Sinne (p. 1. q. 2. a. 2. ad 3.).

§. 143.

Wie die Frage „an est" auf die Wirklichkeit oder Möglichkeit der Existenz geht, und die Frage „quid est" auf die Wesenheit und Ursache der Wesenheit: so zeigt die demonstratio quia est, **daß** Etwas ist, wogegen die dem. propter quid das **was** zeigt durch die Ursache (durch das propter quid). Damit ist der specifische Unterschied gegeben. Distincter ist dann zu sagen: Die demonstratio propter quid ist diejenige, welche den nächsten, eigenthümlichen und vollen Grund für eine Sache angibt („quae affert propriam, proximam et adaequatam causam seu rationem rei demonstratae" Th. 1. Poster. lect. 23.). So beweist z. B. Thomas (Sa. p. 1. q. 10. a. 1.) aus der immutabilitas Dei seine aeternitas denn: (sicut ratio temporis consequitur motum, ita ratio aeternitatis *proprie*, *proxime et adaequate* sequitur ex immutabilitate). Die demonstratio *quia* dagegen

ist diejenige, welche entweder aus einer entfernter liegenden Ursache oder aus der Wirkung beweist („quae probat ex causa remota et inadaequata, praedicatum convenire subjecto, vel assumit effectum ad probandum causam“ Th.). So z. B. wenn man die Ewigkeit Gottes aus seiner Aseität bewiese, weil diese die causa remota ist, oder wenn ich aus der Wirklichkeit eines vorhandenen Effects schließe, daß eine entsprechende Ursache vorhanden sein muß. Besonders dient letztere Demonstrationsart zu negativen Beweisen z. B. wenn man beweisen wollte, daß der Stein nicht respirire, daraus, daß man bewiese, er seie kein Thier, wäre die causa remota genommen, weil und in so weit es einige Thiere gibt, die nicht respiriren. Obwohl nun die Demonstration propter quid eine viel vollkommenere ist, als die Demonstration quia rücksichtlich der zu gewinnenden Kenntniß der Sache in ihrer Wesenheit, so ist doch nichts desto weniger die letztere eine wirkliche und wahrhafte Demonstration. „Cum enim effectus aliquis *nobis* est manifestior, quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari, propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti *quoad nos*; quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere“ (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 2.). Je nachdem nun der Effect ist, je nachdem wird auch die aus ihm zu gewinnende Kenntniß eine verschiedene sein. Wäre der Effect ein adäquater d. h. wäre die Ursache völlig dargelegt im Effect, wäre die ganze Kraft, das ganze Wesen der Ursache erschöpft in der Setzung des so beschaffenen Effects, dann könnte ich freilich aus dem Effect nicht blos schließen, **daß** die Ursache existire, sondern

auch, **was** sie sei: Ist aber der Effect kein adäquater, sondern nur ein partialer, so ändert sich damit die zu gewinnende Erkenntniß der Ursache: „per effectus non proportionatos causae non potest *perfecta* cognitio de causa haberi, sed *tamen* ex quocunquae effectu potest manifeste nobis*) demonstrari, causam *esse*" (ibid. ad 3.).

Aehnlicher Weise verhält es sich mit der Demonstration ex causa remota. Obwohl damit nicht die adäquate Ursache gegeben wird für das, was ich suche, so wird doch immerhin etwas damit bewiesen, wenigstens in so fern ich erkenne, was nicht ist. In dem vorhergenommenen Beispiele, wenn ich beweisen wollte, daß der Stein nicht respirire, weil er kein Thier ist, habe ich allerdings etwas bewiesen, sobald feststeht, daß nur Thiere respiriren können; aber die causa proxima für das Respiriren ist nicht erkannt, wenn einige Thiere nicht respiriren; also das **„daß** es so sei" ist wohl bewiesen, nicht aber zugleich hinreichend, warum und wie es so sein müsse. In negativer Weise schließt sehr gut: non est animal, ergo non respirat; nicht aber in positiver Weise: est animal, ergo respirat, weil eben einige Thiere nicht respiriren, wenigstens nicht in der univoken Art der Respiration, wie denn z. B. die Fische nicht durch Lungen, sondern einfach durch die Kiemen hauchen. Die negative Demonstration kann nämlich nur dann gebraucht werden, wenn die Ursache nicht convertibel ist mit dem Effecte, also negativ: non est animal: ergo non respirat — weil das „animal sein" mit dem „respirare" nicht convertibel

---

*) Alii: ex quocunque effectu manifesto nobis — **bleibt sich gleich.**

ist. Wenn aber die causa remota mit dem Effecte wirklich convertibel ist, so gilt der Beweis auch positiv, wie wenn die proprietas oder die weitere passio mediata aus der Wesenheit demonstrirt wird z. B. die Theilbarkeit des Körpers aus seiner Wesenheit vermittels der Quantität: est corpus — ergo divisibile, wo die causa proxima der Theilbarkeit die quantitas ist.

Beiläufig sei bemerkt, was man unter causa proxima und remota zu verstehen habe. Kurz sagt man so: „causa remota est ea, quae non convertitur cum suo effectu;“ dagegen: „causa proxima est ea, quae formaliter et per se convertitur cum suo effectu.“ Da die entfernte Ursache nur von Weitem (remote) auf den Effect influirt, so geht sie über den Effect hinaus und wird erst durch die nächste Ursache contrahirt und determinirt. — Daß eine Ursache aber mit dem Effect nicht formaliter und per se convertibel ist, kann in dreifacher Weise entstehen: 1) wenn die Conversion zwar möglich ist, aber nicht unmittelbar, sondern nur durch intermediäre Proprietäten z. B. die Theilbarkeit des Körpers vermittelst der Quantität; — 2) per accidens s. quandoque z. B. aufgeregter Puls zusammenfallend mit Fieber, weil zuweilen ein Fieber ohne Pulsaufregung, zuweilen umgekehrt Pulsaufregung ohne Fieber ist und so beides per accidens d. h. ohne nothwendigen Zusammenhang zusammenfallen kann; — 3) wenn nicht adaequate, so daß die causa remota zwar hinreichend ist zur Negation von irgend Etwas, nicht aber zur Position, wie in dem gebrauchten Beispiele: es ist kein Thier, also respirirt es nicht, wo die Position: es ist ein Thier, also respirirt es — unrichtig wäre.

§. 144.

Mit dieser Demonstration propter quid und quia darf man nicht ohne Weiteres die bekannte Eintheilung der Demonstration in die dem. a priori und a posteriori verwechseln. Die demonstratio a priori ist die, welche von der Ursache zur Wirkung geht, und es können in dieser Demonstration alle genera causarum (materialis, formalis, exemplaris, efficiens und finalis) genommen werden, weil jegliche Ursache den ihr eigenthümlichen Effect riguröse darthut. Die dem. a posteriori ist die, welche umgekehrt von der Wirkung und den Proprietäten, die durch Experienz erkannt werden, zur Ursache aufsteigt. Da nämlich oftmals der Effect uns bekannter ist (notior *quoad nos*), als die Ursache, so kann und muß der Effect als die causa cognoscendi genommen werden, obwohl er nicht die causa essendi ist. Beide Demonstrationen sind, in vorherangegebener Weise, jede in ihrem Grade des Erkennens, stringent. Sie fallen zum Theil mit den vorgenannten zusammen, nicht aber ganz. Man sieht leicht, wie jede dieser beiden Demonstrationen auf eine der vorgenannten reducirt werden kann: wenn nämlich die demonstratio a priori geschieht durch die causa propria proxima et adaequata, so reducirt sie sich auf die dem. propter quid; wenn aber die demonstratio a priori geschieht durch die causa remota & inadaequata, so ist sie zu reduciren auf die dem. quia, so wie auch die dem. a posteriori, welche durch Wirkungen oder die Proprietäten auf die Ursache zurückgeht, zu der dem. quia gehört. Dabei beachte man noch,

daß die dem. quia sowohl durch ein concomitans, als durch ein prius und posterius geschehen kann. Also: jede dem. propter quid ist eine dem. a priori, nicht aber umgekehrt jede a priori eine propter quid, da die a priori ex causa remota eine dem. quia ist.

Was nun den wissenschaftlichen Werth dieser Demonstrationen anbetrifft, so ist derselbe rücksichtlich der Rigurosität und Evidenz dessen, was jedesmal in seiner Art bewiesen wird, sich gleich; aber ein verschiedener, wenn er bemessen wird **nach dem Grade der quiditativen** Erkenntniß, welche jedesmal erlangt wird. In letzterer Hinsicht ist natürlich die dem. propter quid die vorzüglichere, weil in ihr die unmittelbare Wurzel der Wahrheit erkannt wird, und also in ihr der Intellect vollends zur Ruhe gelangt, welche die Erkenntniß der ädaquaten Ursache und der Wesenheit gewährt. Dagegen lehrt die dem. quia blos, daß eine Wahrheit vorhanden ist, läßt uns aber, obwohl einige Kenntniß gewährt wird, doch noch im Ungewissen über die Wesenheit selbst, als nicht in ihrer Ursache erkannt. Aber der Gebrauch der dem. quia ist factisch häufiger, weil die adäquaten Ursachen der Dinge uns gar zu oft unbekannt bleiben. Eben so ist die dem. affirmativa vorzüglicher, als die dem. negativa, weil in letzterer blos gezeigt wird, was nicht die eigentliche und wahre Ursache eines Dinges sei, womit der Intellect noch nicht vollends zufrieden gestellt ist. Aus gleichem Grunde ist die positive Demonstration einer Sache vorzüglicher, als die reductio ad absurdum, weil bei ersterer dem Intellect mehr Genüge geleistet wird rücksichtlich seines Erkenntnißtriebes. Die demonstratio quia ist also ein scientia *imperfecta* bezüglich des Grades der Erkenntniß oder des objectum scientificum, wogegen die

dem. propter quid vorzugsweise als Erkenntniß, als cognitio simpliciter, bezeichnet werden muß. Zudem ist in der demonst. propter quid immer die dem. quia mit eingeschlossen virtualiter et eminenter, nicht aber umgekehrt.

Wenn es sich also um den wissenschaftlichen Werth der demonstratio *per ascensum* und *per descensum* handelt, so unterscheide man also vor Allem die **Sicherheit** oder das **„daß"** des Wissens von der **Sache** oder dem **„was"** des Wissens. Während in ersterer Hinsicht Gleichheit (quoad nos) vorhanden, kann in letzterer Hinsicht die größte Ungleichheit herrschen. Dasselbe ist besagt mit der Unterscheidung zwischen dem ordo generationis und ordo perfectionis (s. m. Schule V. Bd., S. 43 und 83). „In *accipiendo* scientiam (das ist in ordine generationis scientiae) non semper principia et elementa sunt priora, quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in *complemento* scientiae (das ist in ordine perfectionis) semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum" (Sa. th. p. 1. q. 85. a. 8).

§. 145.

Es wäre nun noch zu zeigen, daß die Eintheilung in dem. propter quid und quia eine adäquate oder erschöpfende ist. Sie geschieht nämlich durch die contradictorischen Gegensätze der cognitio per causam propriam und der cognitio *non* per causam propriam. Obwohl

letzteres wieder verschiedene Unterarten haben kann, so ist doch der generische Gegensatz erschöpfend, weil die Differenz durch den unmittelbaren Gegensatz geschieht. Diese erschöpfende oder adäquate Eintheilung ist aber nicht vorhanden bei der Gliederung in dem. a priori und a posteriori, weil hier ein Drittes, ein Mittelglied, möglich ist, nämlich a concomitanti, das nämlich **zugleich** mit einem Anderen vorhanden, so daß das Eine bekannt, das andere Begleitende aber unbekannt sein kann. Eben so wird in mathematischen Dingen der Beweis wohl hergenommen von eine Proportion oder Correspondenz zwischen Linien oder anderen Figuren, ohne daß ein prius und posterius vorhanden. Dahin gehören auch die Demonstrationen aus den Acten der Erkenntniß z. B. penna est visa a me, ergo est, da doch mein Sehen weder die Ursache noch der Effect der Existenz der Feder ist.

Dagegen können auf die dem. propter quid und quia alle anderen Arten als Unterarten zurückgeführt werden, weil wie oben gesagt, alle genera causarum gemeint sind; nämlich 1) die von Aristoteles angeführte Demonstration, welche ein propter quid und quia zugleich ist; weil nämlich, wie vorher bemerkt, jede Demonstration propter quid die dem. quia in sich schließt eminenter und virtualiter; 2) die demonstratio per signum gehört zu der dem. quia, weil das Zeichen als solches nur beweist, **daß** Etwas ist, nicht aber die causa propria; 3) die demonstratio per impossibile (reductio ad absurdum) gehört entweder zur dem. propter quid oder quia, je nachdem die reductio ad impossibile aus der causa proxima für die Unmöglichkeit oder ex effectibus geschieht; 4) die demonstratio negativa, wenn die Negation die unmittelbare, nächste Ursache der Negation ist, gehört

zur dem. propter quid; 5) eben so, wenn ein höheres Prädicat einem darunter Enthaltenen beigelegt wird z. B. omne animal est substantia, omnis homo est animal; ergo omnis homo est substantia: das ist die dem. quia; wenn übrigens von dem universale zu dem singulare demonstrirt wird, so ist das die dem. propter quid oder keine eigentliche Demonstration.

§. 146.

Schließlich fragt es sich, ob die Eintheilung in die dem. propter quid und quia eine analoge oder univoke ist? Die Frage heißt nichts Anderes, als dieses: wenn gesagt werden muß, daß beide Demonstrationen, sowohl die propter quid als die quia, was ihr specifisches Wesen anbelangt, simpliciter die Erkenntniß bewirken, so ist die Eintheilung eine univoke. Wenn dagegen die eine Demonstration simpliciter, die andere nur secundum quid die Erkenntniß bewirkt, so wäre die Eintheilung nur eine analoge. — Der Grund zum Zweifel, ob's eine univoke oder analoge Eintheilung sei, liegt nämlich darin: eines Theils haben nämlich beide Demonstrationen, der Probabilität oder Meinung gegenüber, ihre gleiche Sicherheit und Evidenz rücksichtlich des Objects, und so muß ihnen im univoken Sinne die wissenschaftliche Berechtigung zuerkannt werden. Anderen Theils scheint doch der dem. propter quid allein die Definition von „Wissen" zuzukommen. Denn die Definition von „Wissen" ist: „cognoscere per causam" oder: „cognoscere, causam, ob quam res est, illius causam esse," welches letztere

nur der distinctere Ausdruck für das Erstere ist: „cognoscere per causam.“ — Nichtsdestoweniger, obschon auf beiden Seiten des Einwurfs Wahrheit ist, muß gesagt werden, daß die Eintheilung eine univoke ist, daß also beide Demonstrationen simpliciter die Erkenntniß bewirken, obwohl die eine vollkommen, die andere unvollkommen, während beide in gleicher Weise, rücksichtlich des formalen Modus, vorzugehen, univoce demonstrative Evidenz und Gewißheit gewähren. Daß beide Demonstrationen — ex parte certidudinis — wirkliche, wahrhafte, evidente Gewißheit gewähren, darüber habe ich schon oben den Text aus Thomas Sa. th. p. 1. q. 2. a. 2. angeführt, wo Thomas die Anwendung macht auf den Beweis für das Dasein Gottes ex effectu. Der Grund ist klar: jede Demonstration beruht in gleicher Weise auf Grund des nothwendigen Connexes zwischen Ursache und Wirkung, sei's nun, daß von der Ursache zur Wirkung oder von dieser zu jener vorgegangen werde. — Aber ex parte objecti scientifici entsteht ein Unterschied: Die Erkenntniß des „an est“ ist keine vollständige, vollkommene Wissenschaft, sondern nur eine unvollkommene. Wenn ich weiß, **daß** Etwas ist, so ist das immerhin simpliciter eine Erkenntniß oder Wissenschaft, um somehr, da in dem „daß Etwas ist“ immer auch, sei's unter welchem Gesichtspuncte immer, etwas von der Sache selbst erkannt wird. So z. B. wird durch den Beweis für das Dasein Gottes ex effectu nicht blos erkannt, daß Gott ist, sondern zugleich wird er unter dem Gesichtspuncte als prima causa erkannt. Nichtsdestoweniger ist der Unterschied zwischen dem „an est“ und „quid est“ streng festzuhalten. Denn bekanntlich beweist keine Wissenschaft ihr eigenes Object, sondern supponirt es. Soll ein Be-

weis geführt werden, so darf und kann er nicht geführt werden ex propriis d. h. aus den Principien dieser Wissenschaft selbst (denn: „primum principium est definitio objecti"), sondern er kann und muß dann nur geführt werden ex extraneis d. h. aus anderen Kenntnissen. „Quaestio *an est* praesupponitur ad scientiam. Unde nulla scientia potest ministrare principia ad probandum *an est* de suo subjecto, sed debet ea praesupponere aliunde. Ergo in demonstratione *quia* necessario proceditur ex extraneis ab objecto, licet non extraneis a connexione cum conclusione demonstrata; et tamen scientia, quae proprie et perfecte est scientia, non procedit ex extraneis, ut probat Philosophus 1. Poster. c. 7. Igitur demonstratio *quia* solum versatur circa *praeambula* ad scientiam non circa proprium objectum scientiae quod est *quid*, (vergl. Thomas Sa. th. p. 1. q. 2. a. 2. ad 1: „Deum esse et alia hujus modi, quae per rationem naturaliter nota possunt esse de Deo, non sunt articuli fidei, sed *praeambula* ad articulos"). Et hinc est, quod scientia *quia* potest pertinere et reduci ad eandem scientiam *propter quid*, quamvis procedat ex principiis extraneis, & quantum ad hoc, videatur esse diversae speciei; sed tamen est diversae speciei imperfecte, et sicut embrio quidam scientiae, deserviens scientiae principali ministerialiter; versatur enim circa praeambula et praesupposita ad scientiam, sc. circa quaestionem „*an est*" (Johannes a. s. Thoma, q. de praecognitis a. 1.). Vergleiche weiter dazu den treffenden Commentar des Cajetan zu Thomas Sa. th. p. 1. q. 2. a. 2.

§. 147.

Demonstratio circularis.

Aristoteles (und mit ihm die ganze peripatetische Schule) hielt die Mitte zwischen zwei irrthümlichen Extremen, von denen das Eine „nichts wissen," das Andere „Alles demonstriren" wollte. Diese goldene Mittelstraße besteht darin, zu erkennen, daß es Wahrheiten doppelter Art gibt: die **veritates per se notae** und die **veritates per aliud notae**, oder, mit anderen Worten nicht demonstrirbare Principien und demonstrirbare Wahrheiten. Wenn nämlich einige Wahrheiten demonstrirt werden sollen, so leuchtet sofort ein, daß es ein **prius notum** geben muß, das nicht wieder demonstrirt sein muß aus einem noch Ersterem, denn dann fielen wir in einen **processus in infinitum**, womit eine Absurdität gesetzt wäre. Mit einem Worte: Das **principium demonstrandi**, in letzter Instanz, kann nicht ein **demonstratum** sein. Gegen diejenigen Philosophen, welche nichtsdestoweniger vermittelst einer Cirkelbewegung Alles glaubten demonstriren zu können, bestimmt Aristoteles genau, was ein **circulus vitiosus** und ein **circulus bene probans** sei. Der **circulus vitiosus** ist derjenige, in welchem Ein und Dasselbe, stricte, also auch unter demselben Gesichtspunkte ein und dasselbe, zugleich **demonstrans** und **demonstratum**, **principium** und **conclusum**, **movens** und **motum** ist. Dieser Cirkel wird auch **circulus formalis et uniformis** genannt. Dieser ist selbstverständlich vollends zu verwerfen als directe fehlend gegen das **principium contradictionis**: „**de-**

monstrabitur idem per idem." — Dagegen gibt es eine andere Cirkelbewegung, die nicht fehlerhaft ist. Er wird der circulus materialis et difformis genannt. Dieser nicht fehlerhafte Cirkelbeweis ist derjenige, in welcher zwar der Anfang durch das Ende, und das Ende durch den Anfang demonstrirt wird, nicht aber durch dasselbe medium probationis oder, wie man sagt, non in eodem genere causae, nicht unter demselben Gesichtspuncte, und non in eodem genere argumentationis, nicht in derselben Beweisart. So ist es zu erklären, wie man, ohne einen fehlerhaften Cirkel zu machen, von dem Effect ausgehend das Dasein der Ursache beweist; dann aber die Ursache an sich betrachtet, in derselben, als aus ihrer nothwendigen Natur hervorgehend, einen neuen Gesichtspunct findet, und so von diesem neuen Gesichtspunkte aus wiederum per regressum auf die Beschaffenheit des Effects schließt. Beispielsweise: aus den sichtbaren Dingen, die entstehen und vergehen, beweisen wir, daß eine prima causa vorhanden, die nicht durch Anderes, sondern durch sich ist. — Nun fassen wir diese prima causa nicht als causa, sondern in dem **„durch sich sein."** Daraus geht mit absoluter Nothwendigkeit hervor, daß dieses „durch sich seiende" Wesen die reinste Wirklichkeit ohne alle und jegliche Potentialität — actus purissimus — ist; daraus geht mit absoluter Nothwendigkeit hervor, daß es das vollkommenste Wesen ist, weil Vollkommenheit mit actus purus identisch ist; in der Vollkommenheit dieses Wesens sind uns dann sofort zahlreiche, Gesichtspuncte z. B. Macht, Wissen, Weisheit u. s. w. gegeben. So haben wir durch Betrachtung des Wesens selbst, das wir zuerst gefunden als causa prima, vieles Neue gefunden, ohne die beweglichen Dinge, von denen wir ausgegangen, ge-

braucht zu haben rücksichtlich dieser speciellen Kenntniß des ens primum. Nun können wir, von diesem ens primum als actus purus in seinen verschiedenen Gesichtspuncten wieder ausgehend a priori als von neuen selbstständigen Principien, um daraus auf die Beschaffenheit des Effects zu schließen z. B. daß Alles weise eingerichtet, daß nichts der göttlichen Macht und Providenz entgehen kann u. s. w. Das ist eine demonstratio reciproca, ohne eine fehlerhafte Cirkelbewegung zu bilden. In ähnlicher Weise verhält es sich mit allen anscheinenden Cirkeldemonstrationen, die man aus Aristoteles auffinden zu können vermeint z. B. wenn er 2. Post. c. 13. lehrt: „pluvia demonstratur ex abundantia vaporum“ — und wiederum: „abundantia vaporum ex pluvia“ und lib. 2. de Coelo: „coelum habet partes anteriores et posteriores, quia motus coeli incipit ab una parte et non ab alia“ — dann aber sagt: „motus coeli incipit ab una parte et non ab alia, quia habet partes anteriores et posteriores;“ eben so: „stellae sunt immobiles per se, quia sunt sphericae figurae“ und hinwieder: „sunt sphericae figurae. quia sunt immobiles.“ Alle diese Demonstrationen sind nicht formaliter circulares, nämlich: abgesehen davon, daß Aristoteles nicht von **demselben** Regen spricht, der eine Folge der Ausdünstungen und dessen Folge die Ausdünstungen seien, so ist zu sagen: der Regen, als erkannt durch die Experienz, manifestirt uns Ausdünstungen, und diese, als bewirkende Ursache, erklären den Regen. Gleicher Weise zeigt Thomas, (1. Poster. lect. 8. u. 2. lect. 12.) wie Aristoteles in den anderen Beispielen zwar materialiter von ein und derselben Sache spricht, nicht aber als **in derselben Weise** erkannt, noch auch in derselben Gattung der Ursache, also nicht for-

maliter von derselben Sache handelt. Ein bekanntes Beispiel dieser Circulardemonstration ist der Beweis der Bibel durch die Kirche und hinwieder der Kirche durch die Bibel — worüber ich im „Supplementband z. I. Bd. m. Schule" weitläufiger gesprochen (S. 295, §. 9.). — Was schließlich den bekannten Satz aus der Physik betrifft: „causae sunt sibi invicem causae," so wird derselbe in der Physik seine weitere Erklärung finden; hier genüge, zu bemerken, daß der anscheinende Widerspruch sich leicht löst, wenn man beachtet, daß bei der wechselseitigen Causalität sowohl der unmittelbar einander correspondirenden Ursachen (causa materialis und formalis, — finalis und efficiens), als auch der nicht unmittelbar correspondirenden, eine verschiedene Weise der Abhängigkeit (diversa ratio dependentiae) und folglich eine verschiedene Weise der Erkenntniß (diversa ratio cognoscendi) Statt findet. „Neque enim est circulus, ubi est diversa ratio dependentiae et consequenter diversa ratio notificandi. Aliter enim notificatur causa materialis per formalem, et aliter formalis per materialem et efficientem; et, cum sint plures causae, quam duae, potest notificari materialis per efficientem, et sic notificata (also mittelbar) manifestare formalem; et rursus ipsa formalis, ut notificata per materialem, notificare efficientem et finalem, et sic e converso" (Johannes a. s. Thoma, q. 25. a. 3. de demonstr.).*)

*) Vergleiche Albertus M. Tom. I. p. 452., wo derselbe die Cirkel in den einzelnen Figuren der Syllogismen einzeln vornimmt.

Dritter Artikel:

Proprietäten der Demonstration.

§. 148.

Die Demonstration hat eine doppelte Proprietät: 1) sie erzeugt Wissen, und 2) sie nöthigt den Intellect (generat scientiam et necessitat intellectum). Diese Proprietäten insofern sie blos mit Bezug auf die intellective Fähigkeit, der sie angehören, betrachtet werden, können keine besondere Schwierigkeiten verschaffen. Diese entstehen erst dann und dadurch, wenn der Wille heimlich oder offen mit ins Spiel tritt. Um gewichtige Misverständnisse zu beseitigen, müssen wir beides vornehmen, sowohl die intellectuelle Bewegung als solche, wie auch in Verbindung mit dem Willen und dem Influx eben dieses Willens. Daher theilt sich unser Artikel doppelt: erstens von der intellectuellen Bewegung zur Wissenschaft und zur Nöthigung; zweitens von dem Einfluß des Willens auf dem Intellect.

§. 149.

Die Proprietäten als solche.

1. Die Demonstration erzeugt Wissen. Das Wissen haben wir in der Erkenntnißtheorie defi-

nirt als „cognoscere per causas.“ Der Connex zwischen Ursache und Wirkung ist ein durch sich selbst evidenter. Sicher steht: nie ist eine Wirkung ohne Ursache. Je nachdem aber die Ursache, stricte als Ursache, beschaffen, je nachdem ist der Connex zwischen ihr und der respectiven Wirkung. Darnach ändert sich das Wissen in seiner größeren oder geringeren Vollkommenheit. Die vollkommenste Erkenntniß ist da, wo durch die causa proxima, propria, adaequata erkannt wird, womit die Wirkung in ihrer directen, unmittelbaren Wurzel, und in ihrem eigensten Wesen erkannt wird. Da nun die demonstrative Argumentation (zum Unterschiede von der probablen Demonstration, welche blos ein „Meinen“ hervorbringen kann) aus nothwendigen und evidenten Prämissen besteht; da ferner die Prämissen als Antecedens die bewirkende (Erkenntniß-) Ursache für das Consequens ist, und da endlich die Illation auf dem nothwendigen Connex zwischen Ursache und Wirkung beruht: so folgt, daß das Consequens eine durch nothwendige Ursachen erlangte und erkannte Wahrheit enthält und das nennen wir „Wissen.“ Der allgemeine Satz: „scientia non est nisi de necessariis“ ist hier in rigurosester Strenge gewahrt. In dem Maße also, in welchem die Prämissen eine causa efficiens sind, in dem Maße muß nothwendig das Wissen erzeugt werden.

Daß die Prämissen wirklich die causa efficiens sind mit Rücksicht auf das Consequens, wie Thomas 1. Post. lect. 3. lehrt: „praemissae habent rationem causae efficientis et activae respectu conclusionis“ und 2. Phys. lect. 5, so wie 5. Metaph. lect. 3.: „quantum ad virtutem illativam praemissae habent rationem causae efficientis“ — ist die sententia communis unter den Tho-

misten. Die Rechtmäßigkeit der Ansicht wird einleuchten, wenn wir die einzelnen Gattungen der Ursachen durchgehen, um zu sehen, ob die causa materialis, formalis und finalis Platz finde. Die Prämissen können in doppelter Weise betrachtet werden: formaliter und objective. Die Prämissen objective oder materialiter genommen, sind die objectiven Wahrheiten, welche in demselben enthalten sind, und welche die logische Operation in einen artificiosen Connex bringt, um sie zur Erkenntnißoperation geeignet zu machen. Die Prämissen, formaliter genommen, sind der assensus oder die Acte des Intellects, wodurch wir die Propositionen als Urtheile setzen. In ersterer Hinsicht, nämlich objective, concurriren die Prämissen als causa materialis zu der Conclusion, wie Thomas in 2. Phys. lect. 5. lehrt, indem sie der Conclusion die Materie geben, aus welcher sie gebildet wird. Letzteres unterliegt keiner Schwierigkeit. Diese wurde vielmehr erhoben rücksichtlich der Prämissen formaliter genommen. Auf die causa finalis konnte man nicht fallen, weil diese vielmehr in der Conclusion liegt. Da nun die causa formalis eine doppelte ist, die intrinseca und extrinseca, und da die causa intrinseca, als mit in die Constituirung eines Dinges eingeht, die Prämissen aber nicht in die Conclusion einzugehen schienen, so verfiel man darauf die Prämissen, in ihrem Influx auf die Conclusion, als causa formalis extrinseca zu fassen. Diese Ansicht hatte darin ihr Fundament, daß die Specification des assensus in der Conclusion aus den Prämissen, aus dem medium probationis insbesondere, genommen und gewonnen wird; oder, mit anderen Worten, daß die Determination des assensus in der Conclusion vorher in der Determination des assensus in den Prämissen schon ge-

setzt ist. Die causa formalis extrinseca kann natürlich objective (wie oben die Distinction gegeben) nicht gemeint sein, da die Conclusion ihre veritas illata als specifisch verschiedene Wahrheit besitzt. Also könnte die forma extrinseca nur als causa exemplaris genommen werden oder, was dasselbe ist, als idea conclusionis. Offenbar ist aber die Conclusion nicht eine bloße Nachbildung (was doch in diesem Falle angenommen werden müßte) der Wahrheit in den Prämissen, obschon sie durch innere Nothwendigkeit aus derselben hergenommen wird. Zudem: die idea exemplaris bedarf, um nachbildlich gesetzt zu werden, einer anderen executiven Potenz. Das ist bei dem Syllogismus nicht der Fall. Wenn der assensus in den Prämissen gegeben ist, so steht es nicht mehr in dem freien Willen, der Consequenz den assensus zu verweigern, weil eben die zugestandenen Prämissen effective und sofort implicite das Consequens gesetzt, effectuirt haben. Die Prämissen, in ihrer logischen Position, sind ein Licht, wodurch der Intellect sofort in den Stand gesetzt wird, ein neues Object zu sehen. Das Licht verursacht, effectuirt aber die Beleuchtung eines Objects, ist folglich die causa efficiens für das Sehen, nicht zwar die causa *principalis* (denn die ist das Auge), sondern secundaria. Gerade so ist es mit den Prämissen als Licht für die Conclusion. Sie sind die causa efficiens, aber nicht principalis, denn die ist der Intellect selbst, wohl aber secundaria oder instrumentalis.

§. 150.

2. Die Demonstration nöthigt den Intellect. Nachdem einmal die Wahrheit determinirt, festgesetzt, von jeglichem Dubium oder, was dasselbe ist, von jeglicher Indifferenz frei und eben deshalb evident ist für den Intellect, kann dieser seine Zustimmung nicht verweigern, ohne sich selbst zu ruiniren. Er muß naturnothwendig sehen, was er eben sieht. „Sicut intellectus *naturaliter* et *ex necessitate* inhaeret principiis, ita voluntas ultimo fini. Sunt autem quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles (und von diesem reden wir hier nur), ad quarum remotionem (Leugnung) sequitur remotio primorum principiorum: et his intellectus *ex necessitate* assentit, cognitâ connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis necessitatem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujus modi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis...“ (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 2.). Die Nothwendigkeit des Objects ist nichts anderes, als die vollständige Determination, die Aufhebung der Contingenz und Indiffenz. Das heißt aber nichts anderes, als daß von Seite des Objects jede Möglichkeit des Andersseins, also

des „andersgefaßt werden Könnens" aufgehoben ist. Eben so ist von Seite des Subjects oder Vermögens selbst keine solche Möglichkeit vorhanden. Denn der Intellect ist, als solcher, nicht eine freie, sondern eine natürliche oder nothwendige Kraft. Die Freiheit liegt im Willen, in dem Intellect aber nur als in radice, nämlich insofern der Intellect eine Sache nicht blos als Eine, sondern als verschiedene, nicht blos in Einer, sondern in mehrfacher Hinsicht erfassen kann und so eine gewisse Indifferenz übrig bleibt, die nothwendig zur Freiheit gehört. Als natürliche (nicht freie) Fähigkeit muß der Intellect, wenn er applicirt wird und in seiner Thätigkeit nicht anderswie gehemmt oder gestört wird, eben so nothwendig sein erkanntes Object so sehen, wie er es erkennt, als das natürliche gesunde Auge nothwendig seine Gegenstände wahrnehmen muß, wenn dasselbe einmal geöffnet ist. Deßhalb m u ß der Intellect der Conclusion zustimmen, wenn die Prämissen klar und evident erkannt sind; es steht dann nicht mehr in der Macht des Willens, die Bewegung des Intellects zu hemmen, es sei denn durch Ablenkung von der Sache. So ist es zu verstehen, wenn gelehrt wird, daß die Seligen im Himmel, weil sie einmal Gott klar, ohne jegliche Indifferenz der Erkenntniß, erkennen, Gott nothwendig lieben, weil durch die feste Determination der Erkenntniß jene Indifferenz des Intellects aufgehoben, ist worin die Freiheit des Willens möglich wird, als in seiner Wurzel. Das Nähere darüber in der Physik und Moral.

Eben ist gesagt: der Intellect müsse sein klar vorgestelltes Object sehen, wenn er anders applicirt und in seiner Thätigkeit nicht behindert werde. Das führt uns

auf das Verhältniß des Intellects zum Willen und anderen Potenzen.

§. 151.

Verhältniß des Intellects zum Willen.

In dem constant wiederkehrenden Fundamentalsatze: „voluntas movet intellectum (sicut omnes vires) quoad actum exercitii; intellectus movet voluntatem quoad actum specificationis“ (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 4. — p. 1. q. 107. a. 1. — 1. 2. q. 9. a. 1. a. 2. ad 3. und a. 3. — ibid. q. 11. a. 1. ad 2. — ibid. q. 12. a. 1. — ibid. q. 16. a. 1. — ibid. q. 17. a. 1. und 6. — ibid. q. 18. a. 7. — ibid. q. 19. a. 3. ad 3. — ibid. q. 56. a. 3. — ibid. q. 58. a. 1. ad 3. — ibid. q. 74. a. 5. ad 2. — 2. 2. q. 58. a. 8. ad 1. — ibid. q. 82. a. 1. ad 1. — ibid. q. 180. a. 1. – p. 3. q. 85. a. 4. ad 4.) ist das radicale Verhältniß des Intellects und Willens zu einander gegeben. (Vergleiche darüber weiter m. „Schule ɪc.“ 4. Bd. Moral). Die nähere Erklärung des Ausdrucks „quoad exercitium“ und „quoad specificationem“ gibt Thomas in folgendem Texte: „Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem (und das ist der actus specificationis, wie man gewöhnlich sagt, nach dem Satze: „species sumitur a fine“ in moralibus); et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum i n t e l l e c t u m est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. *Alio* modo dicitur aliquid movere per modum

agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes *animae* vires“ (p. 1. q. 82. a. 4.), und diese Bewegung ist der actus exercitii, wie man gewöhnlich mit Thomas sagt, der sich meistentheils kurzweg so ausdrückt, wie ich den Satz anfangs hingestellt. Aus den vielen citirten Texten sei noch folgender ausgewählt, um die Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit des assensus hervorzuheben: „actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad *exercitium* actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui, quod attendat et ratione utatur. Alio modo quantum ad *objectum*, respectu cujus *duo* actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis; et ideo, quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra nec imperari potest. — Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit, assentit; si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo, proprie loquendo, naturae imperio subjacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quia possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in nostra potestate est et sub imperio cadit“ (1. 2. q. 17. a. 6.). Der Wille als solcher ist nur ein Begehrungsvermögen; er erkennt nicht; er ist als solcher eine blinde Macht. Das besagt die bekannte Sentenz:

„voluntas est potentia caeca." Ich werde nicht erkennen d. h. ich werde mein Erkenntnißvermögen nicht gebrauchen, nicht appliciren, wenn ich nicht will. Aber, wenn mein Wille das Erkenntnißvermögen zur Ausübung seines Actes bewegt hat, und bewegt quoad act. exercitii, dann bewegt das Erkenntnißvermögen den Willen dadurch, daß dem Willen von dem Erkenntnißvermögen ein bestimmtes, so oder anders erfaßtes und erkanntes Object als specifischen Gegenstand des Begehrens vorhält, und das heißt bewegen „quoad specificationem." Die Bewegung des Begehrungsvermögens überhaupt, also das sensitive mit eingeschlossen, folgt der jedesmaligen Apprehension; je nach der Beschaffenheit oder Specification dieser, folgt die Specification jenes: „ignoti nulla cupido." Der Wille ist das rationale oder intellectuelle Begehrungsvermögen. Je nachdem der Intellect eine Sache ansieht, je nachdem bewegt sich der Wille als rationaler: „nihil volitum, nisi praecognitum." In diesem Sinne sagt man, daß man nicht lieben könne, was man nicht kennt. — In einer andern Weise ist es aber eben so wahr, daß man das erkennt, was man liebt. Mit letzterem Satze soll gesagt sein, daß man das, was man sich vorher als wahr eingebildet, sich durch irgend welche imaginäre Gründe applausibel gemacht, was man, nicht durch den objectiv gehaltenen Intellect, sondern durch die subjective, auf irgend welchen Passionen beruhenden Fassung der mit dem Intellect verbundenen Imagination dem Willen als liebenswerth vorhält und wirklich dann will, daß man das, sage ich, in vorgefaßter Meinung in die objective Sache hineinträgt und so nicht den Intellect nach dem Object, sondern dieses nach dem Objecte sich reguliren läßt. Da-

mit habe ich das bezeichnet, was man das **„Subjective"** (und zwar falsch Subjective) und „Objective" der Erkenntniß zu nennen pflegt. In dieser Hinsicht hat die ganze Kunst des wissenschaftlichen Bestrebens dahin zu gehen, daß die „Subjectivität" als größere oder geringere Unwahrheit abgelegt und die reine Objectivität erlangt werde. Dazu wird erfordert, daß die Application des Intellects durch den Willen (quoad exercitium actus) in vollkommenster Weise, in reinster Intention geschehe. Das ist die reine Liebe zur Wahrheit, wie in der „Erkenntnißtheorie" S. 269 u. ff.... gesagt ist. Wenn man also sagt, daß in dieser Weise der Intellect und die Erkenntniß von dem Willen abhängt, so ist nichts richtiger, als das; aber es bezieht sich diese Sache einmal wieder auf den actus exercitii, und dann weiterhin auf den durch sensitive und ungeordnete Affecte und Leidenschaften, von denen der Wille, das Begehrungsvermögen, sich beherrschen läßt, gestörten Intellect. „Usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali (und diese geschieht durch die passiones) usus rationis *impeditur* impedito actu virtutis imaginativae et aliarum (virium) sensitivarum" (Sa. 1. 2. q. 33. a. 3. ad 3.). Wie die ungeregelten Leidenschaften auf die Corruption des Willens und Intellects einwirken, darüber sehe man den bewunderungswürdigen Tractat des englischen Lehrers „de passionibus Sa. th. 1. 2. q. 22.—48, wo in mannigfachster Weise, gewissermaßen an allen Ecken und Kanten, einleuchtet, daß sowohl die ergötzenden, als die deprimirenden Affecte hinderlich eintreten, besonders aber die venerischen. „Tam delectatio quam dolor, in quantum ad se trahunt animae

intentionem, impediunt considerationem rationis. Unde in 7. Ethic. c. 11. dicitur, quod impossibile est, in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere" (Sa. 1. 2. q. 37. a. 1. ad 2.). „Delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione: primo quidem ratione distractionis, quia ad ea, in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo ratione contrarietatis: quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis, & per hunc modum Philosophus 6. Ethic. c. 5. dicit, quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quamdam ligationem, in quantum sc. ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem, quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum" (1. 2. q. 33. a. 3.).

§. 152.

Fortsetzung.

Uebrigens muß man zur richtigen Würdigung des Einflusses der Affecte auf den Intellect unterscheiden zwischen den ungehörigen (extranei) und **gehörigen** (proprii) Affecten; wie die ersteren den Intellect stören, so fördern und heben die zweiten die Intelligenz. „Sicut dicitur in 10. Ethic. c. 5. delectationes *propriae adaugent* operationes, *extraneae vero impediunt.* Est ergo quaedam delectatio, quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando; et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat, quia illud *attentius* operamur, in quo delectamur; *attentio* autem adjuvat operationem. Sed delectationes *corporales* impediunt usum rationis triplici ratione: primo quidem ratione" (folgt der Text am Schlusse des vorigen §.) 1. 2. q. 33. a. 3. Die Peripatetiker sind weder Stoiker noch Epicuräer, und es gilt in unserem Falle die allgemeine Regel, welche Thomas über Güte und Nichtgüte der Delectation gibt: „dicendum, quod, sicut aliqui *Stoicorum* posuerunt omnes delectationes esse *malas*, ita Epicuraei posuerunt, delectationem secundum se esse bonam et, per consequens, delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id, quod est bonum simpliciter, et id, quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est, quod *secundum se* bonum est. Contingit autem, quod non

est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter: uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem, in qua nunc est, quae tamen non est naturalis, sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id, quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens...." „Hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, *cum delectatio sit quies appetitus in bono.* Sed sicut contingit non omne bonum, quod appetitur, esse per se et vere bonum, ita non omnis delectatio est per se et vere bona" (Sa. th. 1. 2. q. 34. a. 2.). Auch die intellectuelle Thätigkeit hat ihre Delectation. „Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit ant miratur, sicut supra dictum est (q. 32. a. 2. et 8.), sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam" (1. 2. q. 34. a. 3.) und diese Delectation kann sogar die höchste sein, weil die intellectuelle Operation die vollkommenste ist: „aliquae delectationes consequuntur operationes *perfectas*... Et ideo nihil prohibet, aliquam delectationem esse *optimam*, etsi non omnis talis" (ibid. ad 1.). „In contemplatione veritatis *maxima* delectatio consistit" (q. 38. a. 4.). Es kommt Alles darauf an, daß die Affecte (passiones), seien es die voraufgehenden, seien es die nachfolgenden, **regulirt werden durch den Intellect.** „Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur vel fit minus bonum. — Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones* animae solum inordinatos motus sensitivi ap-

petitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, *sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem.* Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat, quia ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet, quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. — Sicut igitur melius est, quod homo et velit bonum et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur *non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum,* secundum illud, quod dicitur in Ps. 83.: „*„cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum,*"" ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo" — und nun beachte man die folgenden Worte des englischen Lehrers: „ergo dicendum, quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad judicium rationis: uno modo *antecedenter,* et sic, *cum obnubilent judicium rationis,* ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem; laudabilius enim est, quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent *consequenter*, et hoc dupliciter: uno modo per modum redundantiae, quia sc., cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus pars inferior; et sic passio existens consequenter

in appetitu sensitivo, est signum intansioris*) voluntatis, et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando sc. homo ex judicio rationis *eligit affici aliqua passione,* ut promptius operetur cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animae addit ad bonitatem actionis“ — (Sa. th. 1. 2. q. 24. a. 3.). Die hier gemachte Unterscheidung von der passio antecedens und consequens, so wie die doppelte Art der letzteren, lösen alle Schwierigkeiten, und Dunkelheiten, mit denen man sich häufig plagt, wenn von „**Kopf** und **Herz**“ und ihrem wechselseitigen Einfluß die Rede ist.

Es gilt mithin von dem Verhältnisse des Willens und Intellects der allgemeine Satz: causae sunt sibi invicem causae. Sie stützen und schützen sich wechselseitig: „Istae duae potentiae, sc. intellectus et voluntas, se invicem circumeunt“ (Thom. Quaest disp. q. 1. de virt. a. 7.) und: „Sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum praecedit ipsum imperium, ita etiam dici potest, quod et istum usum voluntatis praecedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur (1. 2. q. 17. a. 3. ad 3.).

§. 153.

Es erübrigt noch zu sagen, ob der „**Glaubensact**“ eine Veränderung in dies Verhältniß des Willens zum

---

*) Alii: intensionis; item: intentionis — **bleibt sich gleich.**

Intellect bringe. Ist der Glaubensact ein assensus intellectus oder ein consensus voluntatis? oder beides zugleich?*) Zuweilen sagt man nämlich mit Thomas: „fides est actus voluntatis." Beides ist richtig; je nach den obwaltenden Umständen wählt man den einen oder den anderen Ausdruck. Vollständig und adäquat genommen ist aber mit Thomas zu sagen: „Ipsum *credere* est actus **intellectus** assentientis veritati ex imperio **voluntatis**" (Sa. th. 2. 2. q. 2. a. 9.). Es ist in dem Glaubensacte, sei's in dem göttlichen, sei's in dem menschlichen, ein assensus und consensus zugleich. Aber anders verhält es sich mit dem assensus in der Wissenschaft, anders mit dem assensus, der dem Gegenstande des Glaubens gewährt wird. Der wissenschaftliche assensus stützt sich auf die erkannten Gründe, welche aus der anerkannten Sache selbst genommen werden; wogegen der gläubige assensus sich stützt auf die motiva credibilitatis. Rücksichtlich der Wissenschaft sagt Thomas: „in *scientia* duo possunt considerari, sc. ipse *assensus* scientis in rem scitam, et *consideratio* rei scitae. Assensus autem scientiae non subjicitur libero arbitrio, (dem Willen) quia sciens *cogitur ad assentiendum per effica-*

---

*) Rücksichtlich der Ausdrücke assensus und consensus bemerkt Thomas: „**assentire** est quasi **ad aliud sentire**, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed **consentire** est **simul sentire**, et sic importat quandam conjunctionem ad id cui assentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur **consentire**; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso,... magis proprie dicitur **assentire**; quamvis unum pro alio poni soleat" Sa. th. 1. 2. q. 15. a. 1. ad 3.

ciam demonstrationis, et ideo assensus scientiae non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitae subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare. Et ideo consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis i. e. ad honorem Dei vel utilitatem proximi.“ Rücksichtlich des Glaubens aber sagt er: „Sed in *fide* utrumque subjacet libero arbitrio, et ideo qnantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius.“ Aber der gläubige assensus ist von Seite des Intellects, insofern der consensus voluntatis nicht erfolgen kann und darf, ohne daß der Intellect, aber in gewisser Beziehung nur, vorauf geht: man darf und kann nicht unvernünftig glauben. Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim autoritate divinae doctrinae (und so auch beim menschlichen Glauben) miraculis confirmatae, et, (beim göttlichen Glauben) quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis, unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum, et ideo non tollitur ratio meriti“ (2. 2. q. 2. a. 9.), weil nämlich und so weit dem freien Willen Raum gelassen ist. Man beachte also, daß, rücksichtlich des Wissens- und Glaubensobjectes, Intellect und Willen in verschiedener Weise in ihrer Relation zu einander genommen werden müssen, je nachdem die Beziehung auf ein und dasselbe Object („circa *idem*“ Th.) oder auf specifisch verschiedene Objecte („circa *diversa*“ Th.) geht. Das wird aus folgendem Artikel einleuchten, den ich vollständig hieherseße, weil Thomas darin das hier besprochene Verhältniß von Intellect und Willen darlegt und die dahin gehörigen Objectionen, die ich mitaufnehme, löst.

Die Einwürfe sind:

Videtur, quod non sit reprensibile voluntatem praeponere rationi. Superius enim inferiori praeponendum est; sed voluntas est superior ratione, quia est fini propinquior, qui est causa altissima, cum sit causa causarum. Ergo voluntas est rationi praeponenda.

Praeterea: movens semper praeponitur mobili; sed voluntas movet rationem sicut et caeteras vires... Ergo voluntas rationi praeferenda est.

Praeterea: nullus ex hoc, quod credit Deo, est vituperandus; sed quilibet ex hoc, quod credit, rationem voluntati supponit; nullus enim credit, nisi volens.. Ergo non est reprehensibile, rationem subjicere voluntati."

Als argumenta in contrarium gibt Thomas dann folgende zwei:

„Contra: regulatum suae regulae subjici debet; sed ratio est regula voluntatis, cum *rationis* sit, dirigere. Ergo voluntas rationi subjicienda est.

Praeterea: voluntas semper debet subjici bono; sed bonum movet voluntatem, secundum quod est ratione apprehensum. Ergo voluntas debet subjici rationi."

Dann folgt das corpus articuli, worin die Sache exponirt wird.

„Respondeo dicendum, quod voluntas et ratio possunt considerari *vel circa idem, vel circa diversum.* Si circa idem sit voluntas, ad hoc, quod sit justa, *sequitur* rationem, quia non quodlibet bonum est conveniens judicio rationis. — Si respectu diversorum, potest esse convenienter quandoque, quod ratio sequitur voluntatem, utpote cum finis, qui est in voluntate, acci-

pitur *quasi principium* in ratiocinando de his, quae sunt ad finem. Voluntas autem sequitur rationem dupliciter: uno modo *explicite*, quando per se ratio judicat, hoc esse fugiendum. Aliquando vero *implicite*, quando sc. ratio judicat, aliquid esse eligendum vel fugiendum, quia Superior hoc dictat, utpote Deus, quamvis etiam ei non videatur, et sic voluntas *sequitur* rationem in his, quae sunt fidei implicite."

Die Antworten auf die vorher gemachten Einwendungen sind darnach dann folgende:

Ad. 1. voluntas est superior ratione: dicendum, quod verum est, quantum est *ad completionem*; sed ratio est superior, quantum *ad originem*. Motus autem humanus a ratione incipit et in voluntate consumatur; et ideo voluntas rationem quasi priorem imitari debet.

Ad 2. voluntas movet rationem: dicendum, quod verum est per modum causae efficientis, eo quod importat quandoque actum rationis; sed e converso ratio movet voluntatem per modum causae finalis (oder quoad specificationem), in quantum ostendit sibi bonum, quod est ejus finis. Motus autem, quo efficiens movet, sequitur motum, quo movet finis, quia fines movet efficientem, et ideo voluntas sequi debet rationem.

Ad 3. de credente: dicendum, quod voluntas ejus, qui credit Deo, aliquo modo sequitur rationem, quia implicite, ut dictum est" (1. DD. q. 3. a. 4.). — Das Weittre in der Moral, wo gezeigt wird, daß die finale Glückseligkeit oder Vollkommenheit in der intellectuellen Thätigkeit, nicht aber im Willen, besteht, so wie auch in der Physik, wo gezeigt wird, daß der Intellect ein vorzüglicheres Vermögen ist, als der Wille.

So Thomas: „Finis ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum: hoc autem est *intelligere*. Nam velle non possumus, quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis“ (Sa. c. Gent. l. 3. c. 26. cf. Sa. th. 1. 2. q. 3. a. 4. 5. u. 6., so wie q. 4. a. 4.).

§. 154.

Schluß.

Wenn schon die Logik als formale Wissenschaft das allen Wissenschaften nothwendige, gemeinschaftliche Mittel („instrumentum pro omnibus scientiis“ Albert. M.) ist, um zur materialen Wahrheit zu gelangen, („logica est ars ex noto invenire ignotum“ Albert. M.): so sieht man doch aus dem zuletzt über das Verhältniß von Intellect und Willen und den damit in Verbindung tretenden anderen Potenzen Gesagte, daß, wiewohl in alio genere causae, auch der Wille eben so nothwendig ist, um dieses Ziel, die Wahrheit nämlich, zu erlangen. Die Rectification des Intellects und die Rectification des Willens müssen Hand in Hand gehen: das ist in dem tiefgehenden Satze des h. Bernardus ausgesprochen: „scientia sine pietate inflat; pietas sine scientia aberrat; scientia cum pietate aedificat,“ welchen Satz uns alle Lehrer der Kirche zurufen, ganz besonders aber der

Doctor Angelicus, St. Thomas, „Sanctorum doctissimus, Doctorum sanctissimus," an dessen Feste die Kirche uns beten läßt: „Deus qui Ecclesiam tuam B. Thomae Confessoris tui mira eruditione clarificas et sancta operatione foecundas: da nobis *et quae docuit intellectu conspicere & quae egit imitatione complere.*" Die Vollkommenheit, nach der wir eben so wohl in ordine naturali, als in ordine supernaturali, zu streben haben, besteht nicht in der einseitigen Ausbildung des einen oder des anderen Vermögen, sondern in der harmonischen Ausbildung aller, freilich je nach der vorherrschenden Begabung des Individuellen. „Homo non dicitur *bonus simpliciter* ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo, quod secundum *totum* est bonus: quod quidem centingit per bonitatem *voluntatis.* Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc, quod quilibet actus est bonum suae potentiae. Unde solus ille dicitur esse bonus homo *simpliciter,* qui habet bonam voluntatem. Ille autem, qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, *non praesupposita bona voluntate*, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum, et auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet, quod ex eo, quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum *intellectum* vel *bene* intelligens" (Th. Q. disp. de Verit. q. 1. a. 7. ad 2.). In dieser Hinsicht sagt treffend der ehrwürdige Thomas von Kempen, dieser andere Doctor Angelicus: „Vere, alta verba non faciunt sanctum et justum; sed virtuosa vita efficit Deo carum" (Imit. l. I. c. 1.) und: „omnis homo naturaliter scire desiderat: sed scientia sine timore Dei quid importat? Melior est profecto humilis rusticus, qui Deo servit, quam su-

perbus philosophus, qui, se neglecto, cursum coeli considerat“ (ibid. c. 2.). Und in eben diesem Sinne sagt Thomas Aquinas: „dilectio cognitioni praefertur“ 2. 2. q. 23. a. b. ad 1. So spreche man practisch, wenn einmal von dem Vorzuge des Einen vor dem Anderen und von der Nothwendigkeit des Einen vor dem Anderen die Rede sein soll. Das soll aber nichts beweisen gegen den Werth der Wissenschaft, noch auch gegen die Nothwendigkeit derselben. Einmal gehört ein nicht geringer Grad von Wissenschaft dazu, um die größere Nothwendigkeit der Liebe behaupten und rechtfertigen zu können, und damit wird die Wissenschaft, bis zu gewissem Grade wenigstens, als noch nothwendiger vorausgesetzt. Anderer Seits kann Etwas besser und nothwendiger sein, ohne deßhalb an sich vorzüglicher zu sein. So ist z. B. das Sacrament der Taufe besser und nothwendiger, als die Eucharistie, doch aber diese vorzüglicher. Hinwieder wäre der Wille nicht ein „guter“ zu nennen, wenn er den Intellect nicht applicirte und ausbildete, sei es, daß je nach Umständen der intellectus practicus vorherrschend auszubilden oder auch der intellectus speculativus, wo die Begabung vorhanden, seiner Vollkommenheit nicht zu berauben ist, zumal, wie die vorhin mitgetheilten Texte („Consideratio scientiae potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis“ Thom.) besagen, die ganze Wissenschaft wieder moralischen Zwecken dienen kann, und so die Liebe (*bona* voluntas) es erfordert, die nur durch **wahre** Wissenschaft zu erreichenden Liebesdienste zu vollziehen. Wohin würde der Irrthum Viele führen, wenn die Wahrheit nicht seine Irrgänge beleuchtete? „Error in principio parvus fit maximus in fine.“ Wo der Irrthum subtil wird, muß

die Wahrheit zeigen, daß sie noch subtiler ist. Die Logik hat Beispiele solcher nöthigen Correcturen in Menge gegeben. — Ich sagte vorher: „dienen **kann**;“ denn in letzter Instanz ist nicht zu sagen, daß der Intellect dem Willen, sondern vielmehr daß der Wille dem Intellecte dient, wie denn die Moral zeigen wird, daß die höchste Vollkommenheit der Glückseligkeit in der Vollendung des Intellects als der vorzüglichsten Fähigkeit besteht. „Per actum scientiae aut alicujus talis habitus *potest* homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum; *tamen scientia non ad hoc perficit intellectum*“ (Q. 1. de Virt. a. 7.). Thomas zeigt durchaus die Unmöglichkeit, daß die Seligkeit im Wille bestehen solle („impossibile est, quod consistat in actu *voluntas*“ (1. 2. q. 3. a. 4.); und zeigt die Nothwendigkeit, daß dieselbe in dem Intellecte wesentlich sich vollziehen muß („essentia beatitudinis in actu *intellectus* consistit“ ibid), worauf dann die Delectation des Willens erfolgt als nothwendige Proprietät („tunc voluntas delectatu quiescit in fine jam adepto“ — „ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens“ ibid).

Wenn auch die practische Wissenschaft wesentlich zum Handeln hin gerichtet ist, so bleibt doch die speculative Wissenschaft Selbstzweck, da sie nicht finaliter als Mittel zur Bildung eines höheren Vermögens dient: „scientia non ad hoc perficit intellectum“ Th. l. supra c. *)

*) Der hier mehrmals citirte Artikel 7. aus Quaest- disp. 1. q. de Virtut. in comm.: „utrum in intellectu speculativo sit virtus“ sei ganz besonders empfohlen, weil das vielbesprochene Thema über Intellect und Willen in ihrer Relation und Unterordnung dort vollständig besprochen wird.

— Nur die Wahrheit wird uns frei machen („veritas liberabit vos“ Joh. 8.). Sie aber ist das eigenthümliche Object des Intellects, so sehr immer auch die Reinheit und Heiligkeit des Willens dazu erfordert wird. „Scientia cum pietate aedificat.“ Der sogenannte gute Wille ohne Wissenschaft ist ein gefährlich Ding („zelum habent, sed non secundum scentiam“ Paul.). Die inhaltreichen Worte: „prudentes estote sicut serpentes & simplices sicut columbae“ gelten auch hier, wo es sich um die Vereinigung und den Bund der Wissenschaft mit der Frömmigkeit handelt. Die große Kunst, Schlangenklugheit mit Taubeneinfalt zu vereinigen ist nichts Anderes, als die Wissenschaft in innigste Vereinigung mit der Frömmigkeit zu bringen. Die größte Ruhe, wie sie dem Manne der Wissenschaft geziemt, ist dann mit der größten Begeisterung verbunden, so daß diese in jener und jene in dieser ruht. Wenn das geschieht, so wird die Logik, wenn auch ihre noch so trockene und annoch mißliebige Sache Mühe kostet, doch mit größtem Eifer betrieben werden nach dem Satze: „Qui vult finem, debet velle media.“

Inhalt.

Zweiter Theil:

Die höhere Logik (logica major).

Corrige:

Seite 91 Linie 8 von oben: „sit minor etc.“ statt sit major.
„ 91 „ 3 von unten: „modi“ statt Figuren.

Nasse'sche Buchdruckerei in Soest.